محتويـات العــدد الثالث السنة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمـة التحريـر

بصدور العدد الثالث من إسلامية المعرفة يكون قد مضى على الاستعدادات الأولية لإصدارها في مكتب المعهد بماليزيا ستة عشر شهرا على انعقاد أول اجتماع لهيئة التحرير. ولا ريب أن الأعداد التي صدرت حتى الآن غير كافية لإجراء وصف دقيق لشخصية ا لمة أو إصدار حكم تقويمي محدد على وجهتها، فضلا عن تقدير نجاحها في خدمة الرسالة التي دعت إليها وتحقيق الأهداف التي أنيطت ا. إلا أن ذلك لا يمنع من إبراز النقاط الآتية التي نأمل أن نفتح ا حوارا بين القراء يثري الرؤى ويطور الأفكار.

1. هناك شعور قوي لدى المهتمين بإسلامية المعرفة وتأصيل العلوم بأنه قد آن الأوان للانتقال من مجرد الدعوة إلى الفكرة والتبشير ا، وإبراز إطارها الفلسفي الجامع، إلى القيام بالبحوث والدراسات القطاعية، تطبيقا للفكرة، وتطويرا لمناهجها وآليتها العلمية، وبلورة طرائقها الإجرائية، وتعميقا لمقولا ا ومفاهيمها التحليلية.

2. يعتقد عدد غير قليل من المهتمين بحركة الأفكار وتاريخها -وخاصة في مجال فلسفة المعرفة ومناهج تحصيلها- أن تراكم الإنتاج الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة عنصر بالغ الأهمية في تكامل المنهجية المعرفية وتبلور أسسها الفلسفية ونضج مقولا ا العلمية.

3. بما أن الوحي-قرآنا وسنة- هو الإطار المرجعي لإسلامية المعرفة وتأصيل العلوم، فإن الأمر ينطوي على مزيد تعقيد بالنسبة للباحث المسلم في أي مجال من مجالات المعرفة، ويتطلب منه جهدا مضاعفا قد لا يجد غير ه من الباحثين نفسه في حاجة إليه. وليس مطلوبا من هذا الباحث أن يكون فقط على وعي بتطور فلسفة المعرفة في ا ال الذي يليه، وامتلاك لناصية المقولات العلمية والمناهج والآليات البحثية في ذلك ا ال، سواء أكان ذالك في إطار التجربة التاريخية الإسلامية، أو في إطار الحضارة الغربية، وإنما المطلوب من الباحث المسلم أن يستوعب ذلك كله، ويدخل في عملية تعامل مباشر مع الوحي، يستنطق نصوصه، ويستخلص بصائره ويستكشف فلسفته، ويمسك بخيوط المنهجية الناظمة لتعاليمه وأحكامه.

4. يرى بعضهم أن إسلامية المعرفة -من حيث هي مشروع للتجديد الفكري وإعطاء مفهوم الاجتهاد مغزاه الجامع وأبعاده المعرفية الشاملة انطلاقا من مبدأ التوحيد- ما زالت في حاجة إلى التأسيس الفلسفي والصياغة النظرية، وهما أمران يتطلبان تظافر جهود المفكرين والعلماء والباحثين من أصحاب التخصصات والاهتمامات المختلفة.

5. إذا كانت إسلامية المعرفة جهدا ناصبا من أجل تطوير بديل معرفي توحيدي يتعاطى مع الحقيقة في شمول أبعادها وتعدد جوانبها, متجاوزا بذلك الطروحات الأحادية والحصرية التي سادت في أغلب المدارس الفكر الوضعي وفلسفاته، فإن ذلك التطوير للبديل وهذا التجاوز لما هو زائد يقتضيان، في رأي طائفة من المهتمين, الدخول مع تيارات الفكر الوضعي في عملية حوارية ونقدية عميقة وشاملة، تقف على إشكالياته الأساسية, وتحدد مفاصله الرئيسية, وتدرك سياقات تطوره التاريخية, وتحيط بمقاصده الاجتماعية ومتعلقاته الثقافية, وتمسك بمنطلقاته الفلسفية. وهذه القراءة النقدية للفكر الوضعي ينبغي أن تزدوج فيها رؤية هذا المفكر من داخله ومن خارجه معا. وبعبارة أخرى, ينبغي لهذه القراءة أن تتكامل فيها رؤية هذا الفكر وفق مرجعيته الخاصة ورؤيته من خارجها، وتحديدا وفق المرجعية الإسلامية. كل ذلك في إطار نظرة تدرك

أثر الظروف التاريخية والتحولات الحضارية والاجتماعية في مسافات الفكر وحركة الأفكار وتطورها.

6. ونستطيع أن نظيف أن ما ينطبق على التعامل مع الفكر الوضعي بمدارسه المختلفة واتجاهاته المتعددة يسري كذلك على الفكر الإسلامي, كما تطور وتكامل في سياق التجربة التاريخية للأمة في مجالات الثقافة الإسلامية كافة, من فقه وأصول وتفسير وفلسفة وكلام الخ.

فكل تلك ا الات إنما هي تجسيد لتفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي, دركا لمقاصده وقيمه, واستنباطا لأحكامه وتوجهاته, وتعبيرا عنها في الفكر وتحقيقا لها في الواقع, وذلك كله في سياق الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة, واستجابة لما تثيره من تحديات ومشكلات.

وهذا يعني أن للفكر الإسلامي, شأنه شأن أي فكر إنساني, إشكالياته الأساسية, ومفاصله الرئيسة, فضلا عن مرجعيته الخاصة المتمثلة في الوحي، قرآنا وسنة. بل إن الأمر أكثر تعقيدا وحساسية بالنسبة للفكر الإسلامي الذي يلتقي فيه ما يسبقه العقل الإنساني من معطيات الوحي المتجاوز لظروف الزمان والمكان, مع ما يستفيده من خبرته في التاريخ وتجاربه في الطبيعة مما هو محكوم بالأوضاع التاريخية والثقافية للإنسان.

تلك قضايا ومطالب نشعر ا أ ا من باب الأولويات التي على العقل المسلم في العصر الحديث أن يعالجها, ويصرف من الجهد العلمي المنظم والنظر المنهجي المتصل ما يبلور فيها الرؤية, وينضج الفكرة, ويستجيب بفاعلية للتحديات التي تواجه الأمة, إذ هي تحاول استئناف مسير ا الحضارية.

وإذ نحن نثير تلك القضايا والمطالب, فإننا نروم -مرة أخرى- دعوة مثقفي الأمة ومفكريها وحفز عقولهم للاجتهاد معرفي شامل يؤسس للأمة قواعد راسخة للنهوض الحضاري والفاعلية التاريخية في مسيرة الإنسانية.

في هذا العدد يقدم كل من لؤي الصافي وإبراهيم رجب قراءتين لفكرة إسلامية المعرفة تتكاملان فيما تناقشه من موضوعات وما تثيرانه من إشكالات.

فبينما يركز لؤي الصافي بحثه على دراسة الأطروحة الأساسية لإسلامية المعرفة وخطة العمل التي انبنت عليها في إطار جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي, متتبعا بالتحليل والمناقشة بعض الاستجابات وردود الفعل التي تولدت إزاء تلك الأطروحة، يقدم إبراهيم رجب نوعا من المسح التاريخي للتطور النظري والمؤسسي لإسلامية المعرفة وخاصة في مجالات العلوم الاجتماعية, مبرزا مواطن التواصل والتكامل بين مختلف وجهات النظر التي تبلورت حولها, تأصيلا نظريا وتطبيقا عمليا لها.

ويخلص صافي إلى انه قد آن الأوان للانتقال بإسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية الكلية المؤسسة لها إلى المناهج التطبيقية والطرائق الإجرائية التي تتحول بمقتضاها فكرة الأسلمة أو التأصيل إلى حركة إنتاج علمي في مختلف مجالات المعرفة, إنتاج علمي يعالج القضايا العلمية التي يواجهها الفكر الإسلامي خصوصا, والفكر الإنساني عموما.

أما إبراهيم رجب فيعمل على حصر الإشكالات الرئيسية التي برزت من خلال وجهات النظر المختلفة والتي تحتاج إلى مزيد بحث وتنظير وتطوير حتى يتسنى الانتقال إلى مرحلة الإنتاج الحقيقي لما يمكن عده علوما اجتماعية إسلامية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن بحث لؤي الصافي يأتي منطقيا وتاريخيا قبل دراسته التي نشرناها في العدد الأول بعنوان "منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية". فتلك الدراسة هي في الحقيقة محاولة للإجابة عن الإشكال الذي طرحه الكاتب في بحثه الذي ننشره في العدد الثالث, أي مسألة الانتقال من المبادئ الكلية إلى الطرائق الإجرائية. وقد تقدمت تلك الدراسة على البحث المنشور في هذا العدد نظرا لتأخر الترجمة العربية له.

أما عبد الحميد أبو سليمان فيتأمل في ورقته طرق دراسة العلوم الشرعية وتدريسها في مؤسسات التعليم العالي في العالم الإسلامي, محللا العوامل التاريخية والمنهجية التي أدت إلى الجمود في تلك العلوم, والتي تعطلت بسببها

عملية الإبداع والاجتهاد فيها, مما جعلها منبتة الصلة عما يزخر به واقع المسلمين من قضايا ومشكلات.

ويدعو الكاتب في تأملاته إلى ضرورة إعادة النظر في منهجية دراسة معارف الوحي وتدريسها وتخليصها مما علق ا من المقاربات الجزئية التي افتقد فيها النظر التكاملي إلى نصوص الوحي والرؤية الشمولية لما تنطوي عليه من تعاليم ومقاصد وتوجيهات.

ويأتي بحث محمد الدسوقي محاولا استعادة النقاش الذي انطلق منذ منتصف السبعينيات حول تجديد أصول الفقه, بحسبا ا العلم الضابط لعملية الاجتهاد والمبين لمسالك الاستنباط, والمؤسس لقواعد التعامل مع نصوص الوحي. ويدعو الدسوقي إلى ضرورة مراجعة مناهج هذا العلم وقواعده وتصفيتها من العناصر الغير المنتجة وغير الضرورية فيها, مؤكدا أن تحويل الكلام في مقاصد الشريعة إلى مبحث أساسي في علم الأصول من شأنه أن يفتح آفاقا أرحب وأكثر ثراء للاجتهاد في العصر الحديث.

هذا وقد تضمن العدد الثالث أيضا ثلاث مراجعات. أما باب التقارير فقد اشتمل على ثلاثة تقارير: اثنان من باكستان، ويرتبطان ارتباطا مباشرا بقضايا إسلامية المعرفة؛ والثالث عن مؤتمر المرأة الذي عقدته منظمة الأمم المتحدة في بكين بالصين في شهر أيلول/سبتمبر عام 1995, كما تضمن توصيات المؤتمر العربي الثالث للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية.

والله الهادي والموفق إلى سواء السبيل.

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

إسلامية المعرفة
من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية[1]

لؤي الصافي[2]

أصبحت إسلامية المعرفة واحدة من القضايا الرئيسية التي تشغل رجال الفكر الإسلامي. ويمكن ملاحظة أهمية القضية هذه من خلال البحوث والدراسات العديدة التي نشرت في العام المنصرم ضمن مقالات وكتب ظهرت بلغات مختلفة، أو نوقشت في ندوات ومؤتمرات علمية عقدت في بلدان متعددة.

لذلك تهدف هذه المقالة إلى تقويم بعض الجهود الرامية إلى تطبيق الإطار النظري لإسلامية المعرفة في دراسة الظواهر الاجتماعية المختلفة، وتطوير إجراءات منهجية مناسبة للتعامل مع التخصصات العلمية انطلاقا من مبادئ معرفية إسلامية. وتخلص دراستنا هذه إلى عدد من النتائج، أهمها أن مشروع إسلامية المعرفة مازال في مراحله الأولى، ويحتاج إلى إدخال تعديلات على

---

[1] نشر أنصل المقالة باللغة الإنجليزية في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية Amercan Journal of Islamic social Scieneces، ربيع 1993، المجلد العاشر، العدد الأول، وقام المؤلف بترجمته إلى العربية.

[2] أستاذ مشارك – نائب العميد للشؤون العلمية بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية- الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا.

دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين (wayne) بولاية ميشيجان الأمريكية 1992م.

الخطة الأساسية بحيث يتم التركيز على الدراسة النقدية لطرائق البحث المعتمدة في الدراسات التراثية ومناهج البحث الغربية الحديثة، كما سنوضح لاحقا.

الإطار النظري لإسلامية المعرفة

لعل من أبرز الاجتهادات الرامية لتطوير منهجية معرفية إسلامية بتلك التي قدمها رجالات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. لذلك ننطلق في دراستنا للإطار النظري لإسلامية المعرفة من رسالة بنشرها المعهد في مطلع الثمانينيات تحت عنوان: إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل. أرجعت الرسالة، التي حررها إسماعيل الفاروقي رحمه الله طبعتها الإنجليزية، وحرر عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني طبعتها العربية، تخلف الأمة إلى عاملين: الازدواجية التعليمية المتمثلة في الانقسام بين الاتجاهين الإسلامي والعلماني من جهة وانعدام الرؤية الواضحة لتوجيه الفعل الإسلامي في الاتجاه الصحيح من جهة أخرى. وأكدت ضرورة تحقيق تكامل معرفي بين الدراسات الشرعية والدراسات الإنسانية لإ اء الازدواجية التعليمية، وتجاوز الأزمة التي تعتري الأمة: "المهمة التي تواجه الأمة في القرن الهجري الخامس عشر تتحدد في حل المشكلة التعليمية. إذ يتعذر على الأمة استعادة مكانتها دون إعادة بناء نظامها التعليمي وتصحيح عيوبه. ومن ثم يجب إزالة حالة الازدواجية التعليمية السائدة عند المسلمين وإ اؤها، وإلغاء تشعبها إلى نظام تعليم إسلامي وآخر علماني، بحيث يتحقق اتحاد النظامين وتكاملهما."[3]

لذلك أناطت الرسالة مهمة تحقيق التكامل التعليمي بالأساتذة الجامعيين ممن يتصفون بفهم دقيق للتخصصات الحديثة والعلوم التراثية على السواء[4]، وعدت إصدار كتب جامعية تحتوي على معرفة إسلامية المؤشر العملي لمهمة التكامل هذه، بل عدته فحوى عملية إسلامية المعرفة: "تتحدد عملية إسلامية المعرفة على المستوى العملي, في تحقيق إسلامية التخصصات [المختلفة]، أو بتعبير أفضل, إنتاج كتب جامعية في التخصصات [المتعددة اليوم] -التي تزيد

---

[3] المعهد العالمي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ص9.

Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon, VA: IIIT, 1987).

[4] المرجع نفسه، ص14.

على العشرين- وفقا للرؤية الإسلامية."[5]

بيد أن عملية التكامل المعرفي هذه ليست مجرد مزج بين المعرفة التراثية الإسلامية والغربية الحديثة، بل إعادة توجيه وتشكيل منهجي الات البحث العلمي وفق مجموعة من الضوابط والمعايير مستمدة من الرؤية الإسلامية الصافية[6]. لذلك أشارت الرسالة، عند مناقشة قضية المنهجية العلمية، إلى قصور طرائق الاجتهاد التراثية. ويظهر القصور هذا من خلال نوعين متعارضين من المقاربات البحثية الشائعة. يتمثل النوع الأول في حصر عملية الاجتهاد في القياس الفقهي, وبالتالي تقليص مختلف المشكلات التي يواجهها المسلم المعاصر إلى مسائل فقهية, وإناطة عملية الاجتهاد في مختلف أوجة الفكر والحياة بالفقيه, واختزال دائرة البحث العلمي والمعرفي إلى دائرة العلوم الفقهية. بينما يتمثل النوع الآخر من المقاربات في الاتجاه الصوفي الذي عمد إلى إلغاء كل الضوابط المنطقية والمبادئ العقلية، واعتماد –بدلا منها- منهجية تقوم على حدس مجرد.[7]

ونبهت الرسالة إلى ضرورة تطوير منهجية متوسطة تتجنب تجاوزات المقاربات البحثية المذكورة آنفا، فتحول دون إخراج معظم المشكلات الحديثة التي تواجه المسلم المعاصر من دائرة البحث العلمي المشروع، كما تحول دون دخول الأسطورة والخرافة إلى دائرة المعرفة العلمية.[8]

بيد أن الرسالة لم تتطرق إلى دراسة طرائق البحث العلمي التي تشكل العمود الفقري في قضايا المنهجية العلمية, بل اكتفت بتحديد المبادئ المعرفية الكلية لمشروع إسلامية المعرفة. لذلك عمدت رسالة إسلامية المعرفة إلى تمييز خمسة مبادئ عامة تحت عنوان "المبادئ الأولية للمنهجية الإسلامية", مشددة على أن هذه المبادئ تشكل الإطار العام الموجه لعملية الإسلامية: "يجب على إسلامية المعرفة أن تلتزم بعدد من المبادئ التي تشكل جوهر الإسلام, في الوقت الذي تتفادى فيه زلات المنهجية التقليدية. ذلك أن إعادة ترتيب التخصصات الحديثة في إطار إسلامي يتطلب إخضاع نظريا ا وطرائقها, وأهدافها وأسسها

[5] المرجع نفسه.

[6] المرجع نفسه، ص15.

[7] المرجع نفسه، ص19.

[8] المرجع نفسه.

إلى المبادئ [الكلية] الآتية."[9]

ولقد صاغت الرسالة المبادئ الكلية الخمسة للمناهج الإسلامية المقترحة في وحدات خمس: وحدة الخالق, ووحدة المخلوق, ووحدة الحقيقة, ووحدة الحياة, ووحدة الإنسانية. ويظهر عند التأمل في المبادئ أو الوحدات الخمس المذكورة أ ا تشكل نظرية الوجود, أو المقدمات الوجودية لنظرية المعرفة الإسلامية. ولأن بحثنا الحالي يتركز على قضايا المنهجية فإننا لن نتعرض إلى المبادئ الوجودية هذه بالتفصيل, بل نكتفي بتحديد دلالا ا المعرفية والأخلاقية.

يمكن صياغة المبادئ المعرفية المنبثقة عن المبادئ الوجودية الخمسة السابقة على النحو الآتي:

1. خلق الله تعالى كل شيء بقدر. لذلك لا يجوز وصف أي من الموجودات الكونية بالعبثية.

2. يحكم الكون نظام دقيق، يتأسس على مجموعة من القوانين المطردة القابلة للاكتشاف بواسطة العقل البشري. لذلك لا يصح إضفاء الصدفة أو العشوائية على ظواهر الوجود.

3. يضفي النظام الكوني وحدة وتكاملا على الخليقة من خلال ربط مكونات الوجود بنوعين من العلاقات: علاقات علّية تربط العلل بمعلولا ا، وعلاقات غائية تربط الغايات بالوسائل المؤدية إليها.

4. المعتقدات الإسلامية التي تشكل القاعدة القبلية للتفكير لا يمكن أن تتناقض مع مبادئ العقل. وبالتالي يلزم تساوق الحقائق التي يكشفها الوحي والحقائق التي يكشفها العقل من خلال الخبرة الإنسانية.

5. إن تسخير الكون للإنسان يجعله خاضعا لقدرات الإنسان، وقابلا للتكيف والتشكل وفق إرادته، والاستجابة لحاجة ومقاصده.

6. ترتكز معاني التنـزيل على ركنين أساسيين: القواعد البيانية والبلاغية للغة العربية, والواقع الإنساني المعيشي.

7. لا يمكن اعتبار أي بحث في طبيعة الخلق ائيا أو ختاميا, نظرا لاستحالة حصر أنساق الخلق والإبداع الإلهي. ولذلك فإن انفتاح عقل المسلم

---

[9] المرجع نفسه، ص22.

على الأدلة المتجددة والنظر في المعطيات المستجدة ضرورة عقلية وإيمانية.

8. يتميز السلوك الطبيعي عن الفعل الإنساني في خضوع الأول إلى قوانين ضرورية لازمة، واعتماد الثاني على قواعد مختارة، تبناها الإنسان بمحض إرادته الحرة، وتبرز مصداقيتها عبر الوساطة الإنسانية بمختلف تجليا ا التاريخية.

إضافة إلى القوانين المعرفية السابقة، يمكننا استخراج عدد من القواعد الأخلاقية من المبادئ الوجودية الخمسة التي بسطتها الرسالة، لعل أبرزها:

1. قاعدة الأمانة التي تلزم الإنسان العيش وفق مبادئ أخلاقية كلية حددها الوحي.

2. قاعدة الاستخلاف التي تنيط بالإنسان عمارة الأرض وتأسيس نظام اجتماعي يسمح بتطوير القدرات الإنسانية و إبرازها.

3. يتحمل المفكر المسلم مسؤولية تنظيم الحياة الإنسانية في مجالا ا المختلفة على أساس مبادئ الوحي وتصوراته، بحيث تتجلى في الثقافة و الحضارة الإسلامية مقاصد الشريعة الكلية المتكاملة.

4. الفعل السياسي (أي مجموعة النشاطات الرامية إلى تنظيم الحياة العامة وفق مقاييس الحق و العدل) مهمة روحية وواجب أخلاقي.

5. يتساوى الناس جميعا في كرامتهم الأساسية واستحقاقهم الحياة الإنسانية. لذلك فإن المركزية العرقية, المتمثلة بصورة خاصة في التطرف القومي والاستعلاء العنصري, جريمة أخلاقية.

6. تتعارض المفاصلة بين الجانب الروحي والديني والجانب الحياتي والتنظيمي مع رؤية الإسلام ومفاهيمه الجوهرية التي تلزم كل إنسان تطوير حياته وتوجيه أفعاله وفق مبادئ التنـ ـزيل العلوية.

يتضح من العرض السابق أن الرسالة لا تناقش تحت عنوان "المنهجية العلمية" إجراءات البحث العلمي وطرائقه، بل تحدد المبادئ الأولية الملخصة آنفا قابلة للتعديل على مستوى التفسير العملي، وللإضافة على مستوى الصياغة العامة, فإننا نرى أ ا تشكل القاعدة المعرفية التي يمكن أن تتأسس عليها المنهجية البحثية الإسلامية المنشودة. لذلك فإننا نعتقد أن إسهام الرسالة الجوهري يتحدد, أولا: في وصفها الدقيق لطبيعة المشكلة الثقافية والتربوية التي تواجه مجتمع المسلمين المعاصر، وثانيا: في رسمها لمعالم الإطار للمنهجية البحثية المطلوبة.

لننتقل الآن إلى مناقشة الجزء التطبيقي من الاقتراح الذي تقدمت به رسالة إسلامية المعرفة، ونقصد بذلك "خطة العمل" الواجب إتباعها لتحقيق أهداف الإسلامية المنشودة. وتتألف الخطة هذه من إثني عشرة خطوة ملخصة في الشكل (1) المرفق في آخر البحث. و يتضح عند التأمل في هذه الخطوات أن خطة العمل المقترحة ناضجة وعلى درجة عالية من الوضوح.

بيد أننا إذا نظرنا إلى آليات تنفيذ هذه الخطة في الواقع العملي كما عرضها الفاروقي في الطبعة الإنجليزية الأولى نجد أ ا في غاية التعقيد و الصعوبة. و يعود تعقيد الخطة المقترحة وصعوبة تنفيذها إلى تجاهلها لاعتبارين هامين: أحدهما نفسي و الآخر إجرائي. ذلك أننا إذا فسرنا تعاقب الخطوات الإثني عشرة تفسيرا حرفيا مطابقا، فإن البدء بالخطوة التالية يقتضي اكتمال الخطوة السابقة لها. و هذا يعني أنه في غياب نخبة علمية كبيرة مهتمة بقضية إسلامية المعرفة و متمرسة بأعمال البحث العلمي الصارم، يتطلب تنفيذ الخطة مدة زمنية طويلة تتجاوز في امتدادها كل الآمال والتقديرات اللازمة لتحفيز الباحثين والعلماء للعمل على تحقيقها. بل إن صعوبة تنفيذ الخطة تبرز بصورة واضحة عند ملاحظة أن المحفزات العملية التي يمكن إن تحرك العالِم والباحث للعمل على تحقيقها تتركز في حلقتين متقدمتين من سلسلة الخطوات التنفيذية، وبالتحديد في "تأسيس مناسبة الإسلام للتخصصات العلمية" و"إنتاج الكتاب الجامعي".

لذلك نرى أن تجاوز المعوقات النفسية والإجرائية يتطلب إحداث تغيير في نسق تعاقب الخطوات المذكورة، بحيث يتم تنفيذ الخطوات هذه وفق محاور متوازية وهو تغيير سبق أن أشارت إليه الطبعة العربية الأولى للرسالة التي حررها عبد الحميد أبو سليمان. ويظهر الشكل (2) نسق المحاور المتوازية المذكور (أنظر الملاحق). ويتضح لنا مباشرة عند توظيف محاور متوازية أن أهمية النسق الجديد لا تقتصر على اختصار زمن التنفيذ، بل تتعلق أيضا بقدرته على تسليط الضوء على مواطن الضعف والخلل في الخطة الأولى. إذ يظهر النسق المتوازي أن الخطوات 2 و5 و6 و7 مرتبطة ارتباطا وثيقا فيما بينها نظرا لأن مهمة تحديد مناسبة مبادئ الإسلام وتصوراته للتخصصات العلمية الحديثة ومهمة النقد والتمحيص المنهجي للفكر الغربي لا يمكن أن تناطا بمجموعتين علميتين مختلفتين ويظهر النسق المتوازي أن على العلماء المسلمين المعاصرين أن يلموا

بنوعين من المعارف: موضوعية نظرية (الخطوات 1 و3 و4) وإجرائية (الخطوات 6 و7 و10). بينما تمثل الخطوات 1 و5 و8 و9 تأثير الالتزامات الروحية والأخلاقية للباحث في عملية اختيار المصادر المعرفية وتحديد أهمية المشكلات المطروحة وأولويات التعامل معها. وبالتالي لا يمكن فصل الخطوات هذه عن عملية التفكير نفسها، بل يجب النظر إليها على أ ا خطوات اصطفائية تمثل عمليات تخير لبعض المضامين العلمية واستبعاد للبعض الآخر.

فإذا أخذنا الملاحظات السابقة بعين الاعتبار عند ربط خطوات خطة العمل الإثني عشرة، أمكن تحصيل نسق ثالث على النحو المبين في الشكل (3). ورغم أن النسق الجديد الحاصل يزيد حجم العمل الفكري المنوط بالباحث ا تهد، فإنه من ناحية أخرى يؤدي إلى اختزال السلسلة الإجرائية الطويلة إلى خطوتين: إتقان المضامين العلمية، وإتقان الأساليب العملية. وبطبيعة الحال فإن الإتقان الذي نعنيه هنا إتقان نسبي لا مطلق، ونقصد بذلك تحصيل مستوى عال من المعرفة والقدرات العلمية مع اعتبار حدود الوقت المتاح ومستوى التطور العلمي ضمن التخصص. هذا ويمكننا ملاحظة أن النسق الجديد يبرز الأهمية الكبيرة للمنهجية العلمية في مشروع إسلامية المعرفة، ويظهر بوضوح أن عملية توليد معرفة إسلامية متوقفة على تطوير طرائق بحث إسلامية.

نود قبل البدء بتقويم نماذج من الأعمال التي حاولت اعتماد المنهجية البحثية التي تقدمت ا رسالة إسلامية المعرفة خلال العقد المنصرم تسجيل ملاحظتين: أولاهما، أن إناطة إنتاج معرفة إسلامية بتطوير طرائق بحث مناسبة للتصور الإسلامي الكلي لا تقتضي بلورة صريحة للمنهجية قبل ظهور إسهامات معرفية نظرية. وثانيهما، أن المعرفة الإسلامية المتحصلة باعتماد النسق المبين في الشكل (3) (إنتاج الكتاب الجامعي) ذات صفة أولية وانتقالية, نظرا لعدم خضوعها للنقد والتقويم والتطوير من قبل الجماعة العلمية. وسنعود لاحقا لمناقشة هذه الملاحظة بشيء من التفصيل.

وهكذا أدت أطروحة "إسلامية المعرفة" إلى تبلور عدد من المواقف، يمكننا تمييز ثلاثة منها. ينكر الموقفان الأولان الحاجة إلى تطوير منهجية علمية إسلامية، ويتمثلان في أراء محمد سعيد رمضان البوطي وفضل الرحمن التي سنناقشها لاحقا. إذ يدعي البوطي أن المنهجية العلمية الإسلامية قد تم

"اكتشافها" من قبل علماء المسلمين الأوائل, بينما يتقدم فضل الرحمن بأطروحة شبيهة بتلك التي نافح عنها ابن رشد في رسالة "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" زعم فيها أن المناهج أدوات مستقلة عن التوجهات الدينية. أما الموقف الثالث فيتمثل في آراء مفكرين التزموا مشروع إسلامية المعرفة وقاموا بمحاولات معتبرة للإسهام في تطويره.

ولعله من المفيد قبل الشروع في تقويم محاولات الفريق المؤيد, اختبار حجج المعارضين لإسلامية المعرفة.

ردود الفعل المعارضة

لعل من أبرز المواقف المعرضة لأطروحة إسلامية المعرفة الموقف الذي اتخذه محمد سعيد رمضان البوطي في بحث تقدم به إلى المؤتمر العالمي الرابع حول المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية التربوية الذي عقد في الخرطوم في عام 1407هـ/1987م. إذ ادعى البوطي في بحثه ذاك أن المنهجية العلمية "حقيقة" تنتمي إلى "العالم الموضوعي"، وأ ا ذات طبيعة ثابتة ومستقلة في وجودها وبنيتها عن الفكر الإنساني, كما هو حال سائر الأشياء فوق الحسية.[10] وشدد البوطي في بحثه المذكور على أن موضوعية المنهجية العلمية وثبا ا يأتيان من الوظيفة بالتي تقوم ا, بوصفها أداة أو "ميزانا" للتأكد من صحة عملية التفكير وصدق نتائجها. وهذا يقتضي استقلال المنهجية العلمية باستخدام العقل نظرا لحاجة العقل حينئذ إلى اعتماد منهجية ثانية لتعديل المنهجية الأولى والثانية إلى ثالثة, مما يؤدي بنا إلى الدخول في التسلسل.[11] لذلك يرى البوطي أن ثبات المنهجية العلمية وموضوعيتها يؤديان بالضرورة إلى استحالة تطويرها أو إدخال تعديلات عليها. وبالتالي تنحصر مهمة العقل الإنساني -أو أن شئت فقل العقل المسلم- في "اكتشاف" المنهجية "الصحيحة".[12]

ولا يكتفي البوطي بحصر مهمة العقل المسلم في "اكتشاف" المنهجية العلمية, بل ينتقل بعد "التدليل" على فرضيته هذه إلى التأكيد على أن عملية

---

[10] البوطي, محمد سعيد رمضان. "أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الإسلامية المعاصرة". في كتاب المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية، تحرير الطيب زين الدين، ا لمد1 (هيرندن, فرجينيا: المعهد العالمي للفكر ابلاسبلامي1411هـ/1990م)، ص57 .

[11] المرجع نفسه.

[12] المرجع نفسه ص59.

الاكتشاف قد تمت فعلا ومنذ زمن طويل في "عصر الإسلام الذهبي": "بعد أن عرفنا أن دراسة المنهج دراسة علمية صحيحة لن تكون إبداعية، ولا حتى تطويرية بأي حال من الأحوال, نقول: إننا لحسن الحظ لن نحتاج في عصرنا هذا إلى اكتشاف المنهجية أو إلى التفتيش عنها. فإن المنهج موجود. وإن عصر الإسلام الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافا وتنسيقا وتدوينا"[13] أما عن وظيفة العقل المسلم المعاصر ومهمته في الجهود البحثية في دائرة المنهجية العلمية فيرى أن المهمة الرئيسية للعالِم المعاصر تقتصر على أمرين: (1) إعادة صياغة المنهجية العلمية "المكتشفة " من قبل الأوائل بحيث تصبح أكثر استجابة "لحاجتنا الراهنة"، و(2) تقديمها في قالب عصري يتناسب والخطاب العلمي الحديث[14].

لا جرم أن محاكمة البوطي السابقة تعد مثالا للمواقف التي حاول العديد من رواد مدرسة إسلامية المعرفة تفنيدها وإظهار اضطرا ا و افتها، كما يظهر من الأبحاث المقدمة في مؤتمر الخرطوم حيث قدم البوطي بحثه هذا. ويمكننا إعادة اضطراب المحاكمة هذه إلى أمرين. الأول، أ ا تخلط بين طرائق البحث العلمي ومبادئ العقل الأساسية، إذ من الممكن وصف مبادئ العقل الأساسية (كمبدأ الهوية وعدم التناقض) بالثبات وعدم احتمال التعديل والتطوير باعتبارها تشكل البنية الداخلية لوظيفة التفكير. لكن يتعذر استخدام الوصف ذاته بالنسبة لآليات الاستدلال وطرائق البحث المستخدمة في أصول الفقه. مثل الاستحسان وفضلا عن تخلطيه بين طرائق البحث ومبادئ العقل, يتجاهل البوطي في محاكمته السابقة أن أصول الفقه التي تمثل المنهجية المستخدمة في الدراسات الشرعية لم "تكتشف"، لكنها تنامت وتطورت عبر قرون عديدة، وهي لذلك قابلة لمزيد من التطوير. ولعل في اقتراحه صياغة أصول الفقه بلغة حديثة إشارة خفية إلى قصور نظريات أصول الفقه التاريخية وحاجتها إلى تحسين وتطوير، لأننا إذا ربطنا المصطلحات والمفاهيم العلمية أساسا بدلالا ا ومعانيها، دون الاعتماد على الأذواق الجمالية المتغيرة، يصعب علينا فهم الحاجة إلى إعادة صياغة لغة " المنهجية العلمية الجديدة". ويبقى

---

[13] المرجع نفسه.

[14] المرجع نفسه ص59-60.

التسويغ الوحيد لتقديم المنهجية العلمية التقليدية في قالب جديد وجود اختلافات مفهومية وإجرائية جوهرية بين القديم والحديث.

فإذا انتقلنا إلى اعتراض فضل الرحمن على مشروع إسلامية المعرفة نرى أن هذا الكاتب ينطلق من مقدمات مختلفة. ففي مقالة كتبها قبل وفاته بأشهر، ونشر ا ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية (American Journal of Islamic Social Sciences)، شدد فضل الرحمن على عدم إمكان تطوير منهجية علمية أو رسم خطة تفصيلية لتحقيق إسلامية المعرفة, رغم اعترافه بأن العلوم الحديثة تنطوي على قيم ومثل غربية؛ وزعم أن أمل المسلمين الوحيد في تحصيل علوم ومعارف إسلامية يرتبط بمقدر م على تطوير العقل المسلم نفسه. يقول فضل الرحمن: "بالنظر إلى القضية موضوع الاعتبار هنا -إسلامية المعرفة- أخلص إلى النتيجة [الآتية]: يجب علينا أن لا نكرس طاقتنا في رسم خرائط وجداول حول كيفية وتطوير معرفة إسلامية. لنستثمر أوقاتنا وأموالنا في تطوير العقول بدلا من الأطروحات."[15]

يصعب على أي مفكر نظر في قضية إحياء الحركة العلمية الإسلامية الاختلاف مع فضل الرحمن في ضرورة الاعتماد على علماء يجمعون بين الكفاءة العلمية العالية والالتزام الإسلامي المتين لتطوير علوم إسلامية. بيد أن الحاجة إلى المفكر الملتزم لا تعني بأية حال إمكان تطوير علوم ومعارف إسلامية في غياب منهجية علمية متميزة. لذلك نجد أن فضل الرحمن نفسه قد اضطر إلى تقديم تصورات تتعارض وفحوى الموقف الذي أراد إثباته والتدليل عليه. فقد أكد في مطلع مقالته المذكورة استحالة تطوير منهجية قادرة على هداية الفكر البشري, لأن "الفكر الإنسي يعمل وفق نمط خاص به. وبالتالي فلازلنا نجهل حتى اليوم طبيعة عملية التفكير البشري."[16] وتابع فضل الرحمن تأكيداته مشيرا إلى جهود أفلاطون في اكتشاف بنية العقل الإنسي، التي أدت في النهاية إلى تطوير نظرية القياس المنطقي. وخلص إلى أن أفلاطون فشل في مهمته هذه لأن "الواقع العملي ينفي نفيا جازما حدوث شيء من هذا القبيل، لأن الفكر

---

[15] فضل الرحمن. "رد على إسلامية المعرفة", ص10:

Fazlur Rahman: “Islamization of Knowledge: A response”, *American Journal of Islamic Social Sciences* (September 1988) Vol,5, No.1.

[16] المرجع نفسه ص11.

الإنسي لا ينحو نحوا قياسيا."[17]

بيد [أن فضل الرحمن يفاجئنا في الفقرة التالية بطرح خطة عملية للوصول إلى إسلامية المعرفة يلزم فيها علماء المسلمين بمهمتين: (1) تقويم الحركة العلمية التراثية و(2) تقويم الحركة العلمية الغربية. ثم يضيف أن القيام بهذه المهمة يتطلب من علماء المسلمين اعتماد "ضوابط محددة مستنبطة أصلا من المعين القرآني."[18] وهكذا يتحول اعتراض فضل الرحمن إلى خلاف لغوي, لأن عملية استنباط الضوابط القرآنية لتقويم التراث الإسلامي والغربي هي فحوى مشروع إسلامية المعرفة.

وهكذا تبدو النتيجة التي توصل إليها فضل الرحمن في الفقرة الختامية لمقالته على تناقض تام مع المقدمات التي بدأ منها بحثه, مما يكشف لنا اضطراب اعتراضه وغموض موقفه من فكرة إسلامية المعرفة، بل ومن مفهوم المنهجية نفسه. لأن اعتراف المرء بحاجة إلى "ضوابط محددة" لتوجيه عملية تقويم التراث الإسلامي والغربي يقتضي منه اعترافا آخر بالحاجة إلى قواعد معرفية تقود عملية استنباط الضوابط هذه, ثم تطبيقها عمليا، أي إلى منهجية علمية إسلامية.

قصور الطرائق العلمية التراثية

إذا تجاوزنا المواقف المعارضة لمشروع إسلامية المعرفة فإننا نجد كماً معتبرا من الدراسات والأبحاث الهادفة إلى تطوير هذا المشروع في اللغتين العربية والإنجليزية. ونجد في طليعة المساهمين في توضيح فكرة إسلامية المعرفة خلال العقد الماضي ومن رواد المشروع الأوائل عبد الحميد أبو سليمان. فقد اهتم أبو سليمان منذ البداية بنقد المنهجية العلمية التقليدية المتمثلة في أصول الفقه ودعا إلى تطويرها وإعادة صياغتها من جديد. ويمكن الإطلاع على خلاصة موقفه من المنهجية التراثية في مقابلة نشرها عام 1985 بعنوان "إسلامية المعرفة- إحالة خاصة إلى العلوم السياسية."[19]

---

[17] المرجع نفسه ص10.

[18] المرجع نفسه ص11.

[19] عبد الحميد أبو سليمان. "إسلامية المعرفة–إحالة إلى علم السياسة":

Abdul Hamid Abu Sulayman: “Islamization of Knowledge With Special Reference to Political Sciences”, *American Journal of Islamic Social Sciences* (September 1985) Vol.2, No.2.

يربط أبو سليمان في كتاباته تجديد الفكر الإسلامي بعملية تطوير منهجية البحث الإسلامية بحيث يتم تجاوز قصور المنهجية القديمة التي لم تعد تتناسب مع احتياجات البحث العلمي المعاصر, نظرا لانحصار طرائقها في تحليل أنساق التفكير اللغوي والقانوني. ويعيد أبو سليمان المعضلة التي تواجه الجماعة العلمية في العالم الإسلامي للاعتقاد السائد في الدوائر الإسلامية بأن الفقيه المتمرس في القضايا الأخلاقية والقانونية, قادرا أيضا على حل المشكلات المختلفة التي تواجه الأمة اليوم. يقول أبو سليمان: "تنبع أزمة [الفكر الإسلامي] أيضا من طبيعة طرائق البحث [التراثية] المحدودة في إطار الدراسات اللغوية والنصية والفقهية. وتتجلى هذه المواقف في ميلنا إلى إناطة حل أزمتنا الفكرية والثقافية والمعرفية بالفقيه التقليدي."[20]

لذلك يقترح أبو سليمان خطة يسيرة مركزة تتجاوز تعقيدات الخطة العامة التي تقدم ا الفاروقي، وتتيح للمفكر والباحث المسلم التعامل مع عدد محدود من المشكلات. وتتألف الخطة المقترحة لحل الأزمة الفكرية التي تواجه ا تمع الإسلامي المعاصر من محاور ثلاثة.

أولا:إعادة تعريف العلاقة بين الوحي والعقل إذ يؤكد أبو سليمان ضرورة تحديد طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل بأسلوب عملي، وعدم إضفاء الصفة المرجعية عليها دون معرفة الكيفية التي يمكن إتباعها للتعامل معها.

ثانيا: التعريف الدقيق لمعنى الاجتهاد وتحديد دور الفقيه في عملية الإصلاح الفكري. لذلك فإنه يشدد على أن عملية إعادة التعريف قد أصبحت ضرورية بعد انحصار الاجتهاد في دائرة الفكر القانوني والفقهي. وبالتالي انحصرت عملية إعداد الفقيه في تلقينه معارف قانونية محضة. ومن هنا تتضح أهمية توسيع مفهوم الاجتهاد من خلال إدخال أنماط التفكير التجريبي المستخدمة في تطوير المعارف السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تعريفه، ومن ثم اعتماده أداة رئيسية في إصلاح الفكر الإسلامي: "لا يمكن للعالِم المتخصص في العلوم القانونية أن يمارس عملية الاجتهاد في دائرة العلوم [والدراسات] الاجتماعية بأي حال من الأحوال، نظرا لتعدد جوانب هذه

---

[20] المرجع نفسه ص298-299.

العلوم، وتكاثر حدود التخصص فيها."[21]

ثالثا: يجب العمل على إ اء الازدواجية الدينية العلمانية, المتولدة عن إشكالية تتعلق بخصوصيات تطور الفكر الغربي، ولا تمت بصلة للتطور التاريخي للفكر الإسلامي. وتتطلب عملية تجاوز الازدواجية هذه وتحقيق تكامل بين ا الات أو الحقول المعرفية الدينية والعلمانية إعادة تركيب معرفي لمختلف دوائر البحث العلمي التخصصية.

لقد أسهمت الأبحاث التي قدمها عبد الحميد أبو سليمان بتزويد المهتمين بقضايا المنهجية العلمية والتجديد الفكري بمفاتيح عملية للتعامل مع مسألة شائكة معقدة. وأسهمت كذلك في توضيح بعض جوانب مشروع إسلامية المعرفة, وإبراز مواضع القصور والتأزم في الفكر التراثي. وبالتالي أدى اهتمامه بالتأصيل العام لأطروحة الإسلامية إلى التركيز في أبحاثه على مناقشة المبادئ المعرفية العامة, دون التطرق إلى طرائق البحث العلمي أو تطوير الجوانب الإجرائية والفنية من الموضوع. لذلك يلاحظ القارئ لكتابه النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية اهتمامه بإبراز الإشكاليات الكائنة في المنهجية التراثية وصعوبة استخدام منهج أصول الفقه التاريخي للتعامل مع مسائل العلاقات الدولية المعاصرة. فهو يعمد إلى تخير أمثلة محددة من أراء المتقدمين من العلماء ويلجأ إلى إبراز القصور المنهجي في المقاربات التراثية بالإشارة إلى عجز النظريات السياسية المنبثقة عنها في تفسير الواقع المعاصر.[22]

ومن هنا تبرز الحاجة إلى متابعة الجهود التي بدأها إسماعيل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان بدراسات تفصل طرائق المنهجية الإسلامية، وتناقش الأطروحات والنظريات التراثية بتوظيف ضوابط معرفية صارمة واعتماد نظرة نقدية متفحصة، بحيث تقطع الطريق كليا أمام الرافضين تطوير المنهجيات التراثية بدعوى أن مناهج البحث العلمي غير قابلة للتطوير والتبديل، بل تظهر إلى حيز الوجود خلال عملية "اكتشاف" تاريخية.

النقلة الصعبة من المبادئ إلى الطرائق

تتجلى الصعوبات الإجرائية المتعلقة بتطبيق خطة إسلامية المعرفة التي

[21] المرجع نفسه ص272-273.

[22] المرجع نفسه، ص272-273؛ عبد الحميد أبو سليمان (1980) 277، 280.

تقدم ا إسماعيل الفاروقي في أعمال الباحثين الذين حاولوا تطوير مشروع إسلامية المعرفة من خلال اقتراح إجراءات منهجية لتطبيقه. ومن المفيد الإشارة، قبل الشروع في تقويم نماذج من هذه الأعمال، أن معظم الدراسات المهتمة بتطوير منهجية إسلامية تتركز على محور "التخصصات الغربية" (الخطوات 1 و2 و6 شكل 2) من الخطة العامة لإسلامية المعرفة، بينما تتجاهل كليا محور"التراث الإسلامي" (الخطوات 3 و4 و5 و6).

وتجدر الإشارة قبل تحديد الصعوبات التي واجهت الباحثين الذين حاولوا الانطلاق من الخطة العامة إلى أمرين:

أولا، أن دراستنا النقدية للأبحاث المرتبطة بمشروع إسلامية المعرفة تقتصر على البحوث التي حاولت تطوير الجانب الإجرائي وتحديد طرائق البحث المناسبة لمنهجية إسلامية المعرفة. لذلك لم نتعرض للأعمال التي تركزت على مناقشة المبادئ المعرفية للمنهجية الإسلامية، أو تقديم خطط واستراتيجيات لمشروع إسلامية المعرفة.[23]

ثانيا, إن الغاية من الدراسة النقدية هذه تقليب النظر في نماذج قياسية من الأبحاث المنشورة في سياق تطوير الإجراءات البحثية، لا القيام بدراسة مسحية لكل الدراسات التي ظهرت حتى الآن.

من أوائل الدراسات الإجرائية التي ظهرت في سياق مشروع إسلامية المعرفة بحث تقدم به محمد عارف، ونشر في ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية في عام 1987 تحت عنوان "إسلامية المعرفة، وبعض القضايا المنهجية في سياق بناء منظور علمي". حاول محمد عارف في دراسته هذه اقتراح خطوات إجرائية لتطوير منظور(Paradigm) إسلامي أو تصور كلي (World View)إسلامي.[24] ودعا عارف العلماء والباحثين المسلمين إلى تبني الإطار المنهجي الذي حدده الفاروقي, وبالتالي تركيز جهودهم على مهمة تحقيق أهداف مشروع إسلامية المعرفة في مجالات تخصصا م المختلفة.[25] كما

---

[23] لعل من الأمثلة البارزة لهذا الصنف من الأعمال كتابات طه جابر العلواني ومحمد عمارة وعماد الدين خليل حول إسلامية المعرفة، أنظر الدوائر الست التي أشار إليها طه جابر العلواني، في مقالته، "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم" مجلة الإنسان العدد 12 السنة الثالثة، باريس1994م، ص39-44.

[24] يستخدم عارف المصطلحين استخداما تبادليا.

[25] محمد عارف. "إسلامية المعرفة وبعض القضايا المنهجية في سياق بناء منظور علمي"، ص 51-52:

شدد على أن منهجية إسلامية المعرفة قادرة على استرجاع مكانة الوحي ضمن جهود البحث العلمي، وبالتالي تحرير الباحث المسلم من قيود نظرية المعرفة الغربية.[26]

بيد أن محمد عارف لم يكتف بالمبادئ العامة التي قدمها الفاروقي، شعورا منه بعدم كفايتها لهداية البحث العلمي في حقل الدراسات الاقتصادية، بل سعى إلى تطوير ضوابط خاصة بهذا الحقل. لكن محاولته للانتقال من العام إلى الخاص لم تلبث أن اصطدمت بعدد من العقبات النظرية الصعبة, قادت إلى انعطاف منهجي مفاجئ, وأدت بالباحث إلى التخلي كليا عن إسلامية المعرفة والتعلق بمنظورين مغايرين يعودان بجذورهما إلى حقل الفيزياء النظرية، مدعيا أن كلا المنظورين قادران على تطوير رؤية معرفية إسلامية، ومؤكدا على "تشابه دور عالم الاجتماع الملتزم بمشروع إسلامية المعرفة، ودور عالم الفيزياء النظرية."[27]

ولم يكتف محمد عارف بإعادة الصياغة لأطروحة إسلامية المعرفة وفق متطلبات الفيزياء النظرية، بل لجأ إلى تعقيد الصورة السابقة من خلال طرح مفهوم الأساس الفلسفي، معتبرا إياه الأرضية التي تقوم عليها الرؤية المعرفية الإسلامية، ومؤكدا أن اختيار الأساس الفلسفي هذا مسألة ترجع إلى الالتزام المعياري للعالم والباحث. وهكذا أعاد عارف صياغة المشكلة على النحو الأتي: "كيف يتوصل عالم الاجتماع إلى تطوير منظور معرفي معين انطلاقا من أساس تفكيره الفلسفي الخاص؟"[28] وللإجابة على هذا السؤال يقترح عارف اعتماد مقاربتين مختلفتين: المقاربة الهرمية، المستمدة من توصيف آينشتاين للمنظومة العلمية، والمقاربة المثالية (Idealization) المعتمدة في الموسوعة العلمية الأمريكية.

Muhammad Arif. “The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The Generale Case of Science With aSpecialFocus on Economics”, *American Journal of Islamic Social Sciences* (September 1987) Vol.4, No.2: 263-89.

[26] المرجع نفسه ص52.

[27] المرجع نفسه ص56.

[28] المرجع نفسه ص57.

تدعو مقاربة آينشتاين الهرمية إلى تحقيق انضباط منهجي للمفاهيم الفيزيائية عبر سلسلة من التجريدات, يتم خلالها تصنيف المفاهيم الأولية المرتبطة بالخبرة الحسية المباشرة وفق مجموعة من المفاهيم الأكثر عموما وتجريدا، عبر سلسلة من العمليات التجريدية, وصولا إلى مجموعة من المفاهيم العليا غير قابلة لمزيد من التجريد. وتبدو أهمية المقاربة هذه في أ ا تمكن العالم من التعامل مع عدد محدود من المفاهيم ا ردة نتيجة للانتقال من المفاهيم الأولية المتكاثرة إلى المفاهيم العليا المحدودة العدد، وتسمح له تحقيق الانسجام المنهجي في المنظومة المفهومية الكلية.

أما المقاربة المثالية، فإ ا تسمح للعالم الانتقال من العام ا رد إلى الخاص البسيط، وفق عملية معاكسة للعملية المميزة للمقاربة الهرمية. وتفترض هذه المقاربة بطبيعة الحال حصول معرفة مسبقة بالإطار العام لمنظومة المفاهيم.

وتظهر إشكالية اعتماد المقاربتين السابقتين عند ملاحظة التعارض بين توجهها العام والتوجه المميز لإسلامية المعرفة. إذ يتمثل التوجه العام للمقاربة الهرمية في الانتقال من الواقع المرصود إلى المبادئ الكلية. ولأن الواقع المعيش ضمن ا تمع المعاصر لا ينطلق في جوهره من التزام بالمبادئ العليا المميزة لرسالة السماء، فإن النتائج المتحصلة من تطبيق هذه المنهجية تتعارض حتما مع مقاصد الوحي وأهدافه الكلية. ورغم عدم وجود تعارض بين المقاربة المثالية والإطار العام لإسلامية المعرفة، فإن اعتمادها يعود بنا بالضرورة إلى نقطة البدء، لأ ا تتطلب اعتماد عين الضوابط المنهجية التي تسعى إلى تحديدها.

بيد أن المشكلة الكبرى التي تعترضنا في دراسة محمد عارف المذكورة ترتبط بالجانب التطبيقي لا التنظيري. ذلك أن عارف يفاجئنا بخمسة معايير، يدعي أنه توصل إليها بتطبيق المقاربة الهرمية، لتقويم الممارسة الاقتصادية من منظور إسلامي: (1) اعتماد العدالة الاجتماعية معيارا للفاعلية والنمو، (2) حرية الأفراد في تحقيق قدر من الفلاح، (3) الطهارة، (4) إلغاء الهيمنة الطبقية، (5) تحقيق تكافؤ الفرص للجميع.[29]

وبغض النظر عن القيمة المعيارية للطرح السابق فإننا لا نرى أية قيمة علمية للضوابط المعيارية المذكورة. ذلك أن اعتماد منهجية تسعى إلى استنباط

---

[29] المرجع السابق ص94.

معايير السلوك من الممارسات الفعلية تؤدي بالضرورة إلى تخليط خطير بين "الواقع" و"المثال" يجعل اللاحق مطابقا للسابق وتابعا له، بدلا من أن يكون مرشدا له وهاديا لتوجهه. إن التخليط بين "الحاصل" و"المنشود" يدعونا إلى التساؤل: كيف أمكن لعارف التوصل إلى مجموعة من المعايير الرامية إلى تغيير الواقع الراهن لا ترسيخه باستخدام منهجية تجريبية؟ بل إن من حقنا أن نتساءل, ما الفائدة من الحديث عن منهجية إسلامية متميزة إذا أمكن استنباط "ضوابط لتقويم منظومة اقتصادية إسلامية" باعتماد مقاربة وضعية منطقية. ومن هنا يتضح لنا أن التخليط بين الواقع والمثال ينبع عن عدم الوعي بالتعارض الجوهري بين قيم الإسلام وتوجهاته وطرائق البحث المميزة للوضعية المنطقية. لذلك يدعو عارف الباحث المسلم إلى التوفيق بين القيم الإسلامية والوضعية المنطقية بقوله "تمكننا المناقشة السابقة [الإشارة هنا إلى دعوة الفاروقي إلى الجمع بين العقل والنقل]من فهم التوافق بين الوحي الإسلامي وما يمكن تسميته بالوضعية المنطقية، لأن تفاعلهما، كما يقترح الفاروقي, يؤدي إلى توليد نظرية المعرفة الإسلامية."[30] ولعل من نافلة القول أن نشير هنا إلى أن دعوة "التوافق بين الوحي والوضعية المنطقية" التي ينسبها عارف إلى الفاروقي هي في حقيقتها سوء فهم لدعوة الفاروقي إلى التوفيق بين الوحي والعقل. ذلك أن الفاروقي -خلافا لدعاة الوضعية المنطقية- يميز في كتاباته بين العالم الطبيعي الخاضع لقوانين ضرورية وعالم الإنسان ذي الطبيعة الأخلاقية الروحية الخاضع لقوانين اختيارية.[31]

هناك محاولة أخرى جديرة بالاهتمام التي قام ا عبد الرشيد متين لتطوير منهجية إسلامية في مجال الدراسات السياسية، بديلة عن المنهجية الغربية السائدة، انطلاقا من إسلامية المعرفة. فقد رفض عبد الرشيد، في مقالة بعنوان "إسلامية المعرفة: منهجية البحث في العلوم السياسية"، الوضعية المنطقية خصوصا، والطرائق التجريبية المعتمدة في الدراسات الغربية الحديثة عموما. وأكد عبد الرشيد الحاجة إلى تطوير منظور جديد يعمد إلى دراسة "سلوك الفرد في سياق المنظومة الاجتماعية الكلية"[32]، ويتخلى عن المقاربات الفردية

---

[30] المرجع السابق ص54.

[31] أنظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مرجع سابق.

[32] عبد الرشيد متين. "إسلامية المعرفة: منهجية البحث في العلوم السياسية"، ص163:

ذات التحيز العرقي المركزي المميزة لعلوم السياسة الغربية ويستبدل ا مقاربات قادرة على رؤية "الحياة الإنسية في شكل كلٍ عضوي ومزاوجة القيم الأخلاقية والغايات الاجتماعية.[33]

بيد أن رفض عبد الرشيد للنموذج الدهري لم يؤد به إلى التخلي عن الدراسات التجريبية، بل إلى ربط القيمة العلمية للنتائج التجريبية بمستويات معرفية ثلاثة، تشمل إضافة إلى المعرفة التجريبية، معرفة عقلية ومعرفة مطلقة: "من المؤكد أن الدائرتين العلميتين [السياسية والطبيعية] تخدمان غاية واحدة: اكتشاف وفهم النسق الإلهي. وبناء على التصور القرآني يمكن تقسيم المعرفة العلمية إلى: معرفة مستمدة من الوحي، أي المعرفة المطلقة (حق اليقين)، و[معرفة] عقلانية معتمدة على الرأي والدليل (علم اليقين)، ومعرفة منبثقة عن التجربة والإدراك من خلال الملاحظة والتجريب والنقول التاريخية والخبرة الحياتية وما شابه ذلك (عين اليقين). لذلك فإن الطريقة الإسلامية للمعرفة تمنحنا الحرية الكاملة لاعتماد الخبرة والتجربة والتفكير والتعقل ضمن إطار المعرفة التنـزيلية."[34]

ورغم أن ذلك النموذج المقترح يوظف مصطلحات قرآنية، فإنه لا يعتمد منهجا مضطردا لتأسيس أطروحاته على مفاهيم قرآنية أو محاكمات عقلية أو تجارب علمية. ويمكننا مع ذلك اعتباره نظرا لفائدته في توليد تصورات ذات قيمة تنظيرية من خلال ربط الأصناف الثلاثة (حق اليقين، وعلم اليقين، وعين اليقين). بمستويات المعرفة المختلفة: الحدسية والعقلية والحسية. بيد أن النموذج هذا يحتاج إلى مزيد من التطوير من الناحيتين الشكلية والمضمونية، نظرا لافتقاده القواعد التصنيفية التي يلزم اعتمادها لتمييز المعرفة العقلية من المعرفة الحسية، والقواعد الاستنباطية الضرورية لربط العقلي بالمطلق.

وما يكاد عبد الرشيد يشرع في تحديد العناصر المكونة للمنظور

A. Rachid Motem. “The Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Sciences”, *American Journal of Islamic Social Sciences* (September 1990) Vol.7, No.3.P: 161-175.

[33] المرجع نفسه.

[34] المرجع نفسه ص165.

الإسلامي حتى يتناسى الضوابط المنهجية التي اعتمدها في أول بحثه، ويتبنى مفاهيم وتصورات قبل إخضاعها للنقد المنهجي. لذلك يقترح نموذجا عضويا لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية، إتباعا لإسماعي الفاروقي. ويلجأ إلى تسويغ النموذج العضوي المقترح بالإشارة إلى حديث نبوي، واعتماده مبادئ عملية وغيبية أربعة. لكننا نرى أن اعتماد الباحث على حديث نبوي ومبادئ غيبية أمر إشكالي حال غياب قواعد استنباطية واضحة يمكن اعتمادها للانتقال من المبدأ الإيماني إلى تطبيقاته العملية. بمعنى اعتماد حديث نبوي يتضمن إشارات إلى التضامن الإسلامي لإضفاء الصبغة العضوية على التنظيم السياسي, دون النظر في تداعيات التنظيمات السياسية العضوية, وأثرها على الارتقاء النفسي والاجتماعي، عمل يتنافى والصرامة العلمية المنشودة. بل يمكن القول أن عملا كهذا هو اقرب إلى التأمل الفكري المرسل، منه إلى البحث العلمي المنضبط. أضف إلى ذلك أن الحاجة إلى تحليل النموذج العضوي للتنظيم السياسي تصبح أكثر إلحاحا عند ملاحظة التعارض الظاهر بين النموذج العضوي المذكور والنموذج التعاقدي الذي دعا إليه وتبناه علماء المسلمين الأوائل.

وبالمثل نلحظ غياب الصرامة العلمية والتحليل المتأني لمسألة أخرى أثارها عبد الرشيد في بحثه دون النظر في دلالا ا المختلفة. فعند التعرض إلى العلاقة بين الوحي والعقل, يشير الباحث إلى التعارض بين الوحي والعقل في المنظور الغربي، ويؤكد أن مصير التعارض هذا إلى الزوال حال تبني الباحثين والعلماء المسلمين لمنظور يعتمد التراث العلمي الإسلامي ويرفض المقاربات الغربية. بيد أن إشارة عبد الرشيد العابرة للعلاقة الحميمة بين العقل والوحي (أو العقل والنقل) في تراث المسلمين العلمي تتجاهل عاملا مهما: هو ازدياد التوتر بين الاتجاه الفقهي الذي حصر مهمة العقل في الدفاع عن المعتقدات الإسلامية في وجه التحدي الفكري المتمثل في الفلسفة الإغريقية من جهة والاتجاه الفلسفي الذي قاده الفلاسفة المسلمون وعلماء الطبيعية الذين رفضوا حصر وظيفة العقل في الأبحاث الفقهية والقانونية من جهة أخرى. وما لبث التوتر أن تحول إلى صراع مكشوف بين الكلاميين والفلاسفة, أدى في النهاية إلى هيمنة النـزعة القانونية على العقل المسلم والاستبعاد الكامل للدراسات الطبيعية من دوائر البحث العلمي الإسلامي، بدءا بالقرن الهجري التاسع. ورغم أننا نتفق مع عبد

الرشيد في أن الكلاميين "دافعوا بشدة عن استخدام العقل"[35]، فإننا نرى أ م حصروا استخدامه في الدفاع عن العقائد والآراء التي تبنوها.

إن ملاحظة عبد الرشيد متين أن "حقائق التنـزيل فهمت دائما [من قبل العلماء المسلمين] من خلال [مبادئ] العقل"[36] يؤكدها تاريخ التراث العلمي الإسلامي. لكن الفحص الدقيق للعلاقة بين العقل والوحي في تراثنا العلمي تظهر قدرا من التوتر، وبالتالي تحتاج إلى عناية علماء المسلمين المعاصرين إذا ما أريد لمشروع إسلامية المعرفة القيام على أساس راسخ.

شبح المذهبية

إن السؤال الأكثر إلحاحا بين الأسئلة التي تواجه حركة البحث العلمي في العالم الإسلامي ناجم عن غياب تحديد دقيق للعلاقة بين الوحي والنقل, ويمكن صياغة السؤال على النحو الآتي: كيف يمكن تمييز دائرة المعرفة العلمية من دائرة المعرفة المذهبية؟ أو بعبارة أدق, كيف يمكننا تمييز المعرفة الناجمة عن جهد علمي محض, يبتغي تحديد الحقائق الكونية والإنسانية بغض النظر عن تداعيا ا الاجتماعية أو قبولها الجماعي، من المعرفة المنبثقة عن جهد علمي سياسي يهدف إلى اعتماد المعارف التي تتناسب والخصائص الجغرافية والتاريخية للمحيط الاجتماعي؟ يبرز السؤال السابق في دراسة تقدم ا محمد امزيان بعنوان منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية[37]، حيث يعمد المؤلف إلى تفنيد الوضعية المنطقية واقتراح مجموعة من المبادئ أو الضوابط, لتطوير منهجية بحث علمي.

والقسم الثالث من الكتاب هو القسم الأهم لموضوع بحثنا الحالي حيث يقترح المؤلف عددا من الضوابط التي تسمح باعتماد الوحي مصدرا معرفيا للدراسات الاجتماعية ويؤكد الباحث ضرورة تجاوز التعريف الوضعي للعلم باعتباره خطوة ضرورية لاعتماد قيم الوحي ومفاهيمه في البحوث العلمية. ويؤكد امزيان أن القرآن الكريم يمكن إن يسهم في تطوير النظرية الاجتماعية وفق مناح ثلاثة: (1) توفير معلومات دقيقة عن طبيعة الحياة في ا تمعات الإنسانية القديمة؛ (2) تصحيح تصورات الماورائية للمعرفة الاجتماعية,

[35] المرجع نفسه.

[36] المرجع نفسه.

[37] محمد امزيان. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية, نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 1991.

وبالتحديد في مسائل خلق الإنسان وارتقائه؛ (3) المساعدة في اكتشاف وصياغة القوانين الاجتماعية.[38]

وبدلا من تركيز الجهد لتطوير طرائق استنباط القيم والمفاهيم الاجتماعية من نصوص الوحي وفق معايير علمية صارمة, يشرع الباحث بمقارنة "التدرج الاجتماعي" بين "علم اجتماع إسلامي" ونظيريه الرأسمالي والماركسي. ولأننا لسنا بصدد القيام بنقد شامل لكتاب محمد امزيان بل تأكيد أهمية تطوير منهجية راقية باعتبارها خطوة أساسية سابقة لأي محاولة تنظيرية جادة في إطار إسلامية المعرفة، فإننا نكتفي بمناقشة مفهوم واحد من المفاهيم المتعددة التي اعتمدها الباحث نموذجا لعلم اجتماع إسلامي وبالتحديد مفهوم التباين الاجتماعي.

يرى امزيان أن مفهوم التباين الاجتماعي, أو "الغني مقابل الفقير" حسب تعبيره, يمثل في التصور الرأسمالي وضعية تنافس حر، ويمثل في الرؤية الماركسية حالة استغلال اقتصادي. أما في التصور الإسلامي فإن التباين الاجتماعي يدل على وضعية تكامل وتكافل اجتماعي.[39] ويستدل امزيان على صدق هذا الفهم بالإشارة إلى أن المعنى مستوحى من الآية:

ﱡأهم يقْسِمونَ رحمت ربك نحن قَسمنا بينهم مِعيشتهم ِفي الْحياةِ الدنيا ورفَعنا بعضهم فَوق بعضٍ درجاتٍ ِليتخِذَ بعضهم بعضاً سخرِياً ورحمت ربك خير ِمما يجمعونَ ﱠ (الزخرف:32).

ولعل السؤال المهم الذي يواجهنا في هذا السياق يمكن أن يصاغ على النحو الآتي: هل هناك قواعد متميزة تحكم عملية الاستدلال في قضايا العلوم الاجتماعية, أم إن الانتقال من النص إلى المفهوم يعتمد كليا على عملية الحدس أو الإيحاء؟ إن الصرامة العلمية تقتضي أن لا نترك مهمة تطوير علم اجتماع إسلامي معاصر للتداعيات والتأملات غير المنضبطة بقواعد المنهجية, بل لا بد من تحديد عدد من الضوابط والمعايير العلمية وإلزام عالم الاجتماع واحترامها والتقيد ا. وإن لم نفعل ذلك فإننا سنجد أمثلة عديدة لتوظيف آيات الكتاب في تسويغ مواقف مذهبية قبلية لا تنبع بالضرورة من مبادئ التنـزيل وتوجهاته

[38] المرجع نفسه ص268-288

[39] المرجع نفسه ص320-321.

بل يمكننا القول انه من الممكن توظيف الآية المذكورة لا لتسويغ التناقضات الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية وحسب, بل لتسويغ التناقضات الاجتماعية والسياسية أيضا, عند غياب ضوابط منهجية صارمة تتولى توجيه عملية الانتقال من النص إلى المفهوم.

إن المخاوف المتمثلة في إخضاع حقائق الوحي ودلالاته الكلية إلى الرؤى المذهبية الضيقة التي ألمحنا إليها آنفا لا تلبث أن تتحول إلى هواجس مقلقة عندما ينتقل امزيان للحديث عن العلاقة بين المذهبية الإسلامية والبحث الاجتماعي. فبينما يؤكد الباحث استحالة تطوير علم اجتماع إسلامي ما لم يتوفر عالم الاجتماعيات الملتزم بالمنظور الإسلامي، أو ما يفضل الباحث تسميته "المذهبية الإسلامية"، فإنه يصر على ضرورة التخلص من الميول الذاتية و التوجهات العقدية.

ورغم أن أمزيان يهدف من خلال مفاضلته بين المذهبية والأيديولوجية إلى تمييز الالتزامات الشخصية المتوجهة نحو المصالح الآنية والمباشرة، من الالتزامات العامة المرتبطة بالمصالح العليا والكلية للوجود البشري، فإن معالجته لهذين النوعين من الالتزامات لا يخلوا من المفارقات التي توجب الحذر والتحذير. ذلك أن الباحث يميل إلى ربط الموقف الأيديولوجي بالفكر غير الإسلامي،[40] ويستبعد احتمال الانحراف التصوري عن الأبحاث الاجتماعية الإسلامية: "وهنا لا سبيل إلى تحقيق الموضوعية العلمية إلا في إطار أيديولوجيا ترتفع على المصالح الطبقية والنـزعات الشخصية التي لا تعكس مصالح طبقية بعينها، ولا تخدم قومية دون أخرى، ولا تنصر فئة دون أخرى، وتكون القيم التي تطرحها كذلك محايدة لا تتأثر بالبيئة الثقافية والمؤثرات التاريخية والحضارية، ولا تخضع لمجموع التقاليد الاجتماعية المتعارف عليها. وليست هناك أيديولوجيا بإمكانها أن ترتفع إلى هذا المستوى في الحياد غير المذهبية الإسلامية, باعتبار مصدرها الإلهي الذي يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية، ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهي الحق، الذي يتميز بالعدل، والذي لا تتفاضل فيه القيم والمعتقدات والأفكار إلا وفق اقترابها أو ابتعادها من الحق ومن

[40] استخدام لفظ أيدلوجي في مقابل مذهبي إشكالي، لأن اللفظ المعرب عن الكلمة الغربية Ideology هو المقابل الطبيعي للفظ مذهبي.

المذهبية الإسلامية المستقلة والمتميزة."[41]

ونحن إذ نتفق مع الكاتب على أن المنظور الإسلامي يتضمن آليات تصحيح ذاتي تجعل الانحراف التصوري عملية أقل احتمالا، فإننا نرى أنه من الخطل استبعاد الانحراف الفكري عن المذهبية الإسلامية. ذلك أن أي مذهبية فكرية منبثقة عن تعاليم الوحي وقيمه تتكون من مجموعة من المبادئ النظرية التي تم تشكيلها من خلال تعامل عقل بشري مع حقائق التنـزيل الخالدة. فبينما تتصف حقائق التنـزيل الإلهي بالإطلاق والخلود، فإن التصورات والرؤى المستندة إليها لا يمكن بأي حال أن تحمل وصف الثبات أو الإطلاق أو الخلود، خاصة إذا افتقرت عملية الانتقال من نصوص الوحي إلى التصورات النظرية إلى ضوابط ومعايير علمية واضحة.

هل النقلة المنظورية ممكنة؟

إن مراجعتنا النقدية لمعالم المنهجية العلمية في أدبيات إسلامية المعرفة لا تكتمل دون النظر في إسهام منى أبو الفضل، التي تميزت أعمالها بالعمق النظري والطرافة الفكرية. وتتضمن كتابات منى أبو الفضل العديد من الدراسات النقدية للأساس المعرفي للفكر الغربي المعاصر, وتتضمن بعض المحاولات لاكتشاف منهجية علمية إسلامية. ولأنني لا ابتغي تقديم مراجعة نقدية متكاملة لأعمال منى أبو الفضل، فإنني اكتفي بالإشارة إلى بحثين مهمين: "عود على منظورات علم السياسة: الخيارات النقدية والمواقف الإسلامية" و"نحو مناهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات".

في دراسة نشر ا ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية بعنوان "عود على منظورات علم السياسة" راجعت منى أبو الفضل المواقف الرئيسية في السجال الدائر في الأدبيات الغربية حول طبيعة المنظور العلمي (Science Parading)، وسبرت إمكانية تحقيق نقلة منظورية –بالمعنى الذي اعتمده الباحث الغربي كوهن (Kuhn)- متناسبة مع ثوابت الإسلام وقيمه. فالغاية من الدراسة، كما تؤكد الكاتبة, "استخلاص عدد من الدروس لتحديد كيف وبأي شروط يمكن الاستفادة من السجال حول المنظور العلمي في استعادة

[41] محمد امزيان. المرجع نفسه، ص328-329.

وبناء قواعدنا الفكرية."[42]

تؤكد منى أبو الفضل في مقالتها هذه، بعد مراجعة أطروحات عدد من كبار علماء السياسة الغربيين, ومن خلال التركيز على كلمة قدمها جبرائيل ألموند (Gabriel Almond) في المؤتمر السنوي لرابطة علم السياسة الأمريكية، على أن علم السياسة الغربي يعاني اليوم من حالة اضطراب. وتعود حالة الاضطراب هذه إلى "أزمة هوية تعتري التخصص"، وترتبط بدورها بأزمتين أساسيتين تعتريان ا تمع الغربي: أزمة ثقافة وأزمة سلطة[43]. وتتجلى أزمة الهوية هذه على الساحة الفكرية في بروز منظورات متطرفة أرغمت التيار العلمي الرئيسي على التخلي عن توجهه السلوكي (behavioralism) وتبنى توجه بعد سلوكي(Post behavioralism). لكن التوجه بعد السلوكي الجديد للتيار العلمي الرئيسي في الغرب لا يشكل تغييرا جوهريا في التصور العلمي الغربي، بل مجرد تعديل استراتيجي يرمي لإسكات الخصوم والنقاد.

ويمثل السجال المنظور وحالة السيولة الحالية في العلم الاجتماع الغربي "لحظة كوهنية [نسبة إلى كوهن] في عملية ارتقاء التخصص [السياسي] يشتد خلالها التوتر بين أنماط التفكير السائدة والقاصيات (anomalies) المستشعرة"[44] لذلك ترى منى أن أزمة الهوية هذه ذات تداعيات هامة ودلالات بعيدة بالنسبة للعلماء ذوي التوجهات الإسلامية, نظرا لإتاحتها الفرصة لتحقيق نقلة منظورية[45].

تشير منى أبو الفضل في ختام دراستها إلى تيارين فكريين هامين في الأوساط العلمية الغربية يشكلان، في تقديرها, مدخلين هامين لتجاوز النـزاعات الوضعية في علوم الاجتماع الحديثة. يتمثل التيار الأول في المنهجية النصوصية (hermeneutics). ولا تعود أهمية المنهجية النصوصية هذه إلى نزوعها إلى اعتماد القيمة والثقافة والتاريخ عند دراسة الظاهرة الاجتماعية

---

[42] منى أبو الفضل. "عود على منظورات علم السياسة: الخيارات النقدية والمواقف الإسلامية"، ص 89-90:

Mona Abu-Fadl: “paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Peerspectives”, *American Journal of Islamic Social Sciences* (September 1989) Vol.6, No.1.supplement.

[43] المرجع نفسه ص26-27.

[44] المرجع نفسه ص 32.

[45] المرجع نفسه .

وحسب, بل إلى قدر ا على إظهار "الترابط الوثيق بين السياسة والدين."[46] بينما يتمثل التيار الثاني في أعمال إيريك فوغلين (Eric Vogelin)، وبالتخصيص كتابيه: علم السياسة الجديد (The New Science of Politics) ونظام الأشياء (The Order Things) . ترى منى أبو الفضل أن أهمية فوغلين لا تقتصر على "تمييزه بين تصورين للعلم: العلم الطبيعي والعلم الوجداني"[47]، بل تمتد إلى ربطه التاريخ "بالرؤية العلوية" ومحاولته استعاده "الترابط بين النظام العلوي والنظام السياسي."[48]

إن استنتاج إمكان حدوث نقلة منظورية يتمخض عنها منظور توحيدي من رحم علوم الاجتماع الغربية استنتاج مشكل، لا يترتب أبدا على المقدمات التي تنطلق منها الباحثة. ذلك أن دخول علماء المسلمين في حوار مع المفكرين الغربيين لا يمكن أن يقود إلى نقلة منظورية، اللهم إلا عند تجاهلنا القيود القيمية والاعتقادية التي ترفضها الثقافة السائدة على حدود البحث العلمي، أو عند افتراضنا أن النقلة المنظورية يمكن أن تحدث عبر الثقافات نتيجة لجدل حول منهجيات البحث العلمي. بيد أن افتراض إمكان إحداث نقلة منظورية مع قيام خلافات ثقافية جوهرية بين المتحاورين يتعارض مع النتائج التي توصلت إليها الباحثة نفسها في مقالة نشر ا في ا لة الأمريكية لعلوم الاجتماع الإسلامية بعنوان "تعارض القناعات".(Contrasting Epistemics)[49] فقد أكدت الباحثة في هذه المقالة التعاطف القائم بين المنظور التوحيدي و"الثقافة الوسطية"، حيث يحتل "المطلق والعلوي" مكانا مركزيا، وشددت على التنافر بين المنظور التوحيدي هذا و"الثقافة المتقلبة" التي تتصف "بغياب المركز" وتنـزع لذلك إلى الانقسام والتشرذم.[50]

لم تكتف منى أبو الفضل بالمراجعة النقدية للأسس المعرفية للفكر الغربي

---

[46] المرجع نفسه ص 34.

[47] المرجع نفسه.

[48] المرجع نفسه .

[49] منى أبو الفضل. "تعارض القناعات":

Mona Abu-Fadl. “contrasting Epistemics: tawhid, the Vocationalist and Social Theory”, *American Journal of Islamic Social Sciences* (September 1990) Vol.7, No.1.P: 15-28

[50] المرجع نفسه ص 22-26.

بل خطت خطوة عملية مهمة نحو الإسهام في تطوير منهجية علمية بديلة. فقد أكدت في دراسة تقدمت ا تحت عنوان "نحو مناهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي" أهمية اعتماد علماء الاجتماع المسمين مصادر التنـزيل الإسلامي، وشددت على قصور طرائق البحث المتاحة للانطلاق من هذه المصادر عند التعامل مع المشكلات الاجتماعية. ذلك أن طرائق البحث التراثية تتميز بنـزعة تجزيئية، وتعتمد أساسا عملية القياس، بينما تتطلب دراسة الظواهر الاجتماعية اعتماد طرائق شمولية تسمح بتوليد معرفة متكاملة ومنتظمة وفقا لقواعد ومعايير واضحة.[51] وتخلص منى أبو الفضل إلى أن "ميراثنا الأصولي" غير مناسب في بنيته الحالية للاستخدام في العلوم الاجتماعية، بل يحتاج قبل توظيفه في هذه الأبحاث إلى "مراجعة شاملة" بحيث يصاغ صياغة جديدة. والى أن يتم ذلك، يجب على علماء الاجتماع المسلمين بناء معارفهم التخصصية باعتماد مفاهيم وتصورات مستمدة مباشرة من القرآن الكريم.[52]

وبدلا من الانكباب على طرائق البحث التراثية لتحديد أسباب قصورها وتطوير منهجية علمية حديثة انطلاقا من جهود علماء المسلمين الأوائل, تتجاوز الباحثة التراث برمته, وهو الغني بطرائق وإجراءات مناسبة للتحليل النصي, وتشرع ببناء منهجية علمية إسلامية على أسس جديدة. لذلك فإ ا تتقدم بإجراء ثلاثي الخطوة يهدف إلى ترشيد جهود علماء الاجتماع المسلمين الراغبين في استنباط مفاهيم ونماذج اجتماعية من الكتاب الكريم. يتم ذلك عبر الخطوة الأولى تجميع المصطلحات الأساسية للتخصصات المختلفة ومن ثم تحديد المصطلح القرآني المناسب لكل منها. ويحدد في الخطوة الثانية, المعنى اللغوي و التاريخي للمصطلحات المعنية من الخطوة الأولى؛ ويتطلب ذلك تحديد معاني المصطلحات في سياقهما "المباشر" و"الإجمالي". وأخيرا, يتم إعادة ربط هذه المصطلحات في الخطوة الثالثة, لتشكيل إطار نظري متماسك, باعتماد عدد من "المعايير", تم اختيارها من خلال النظر في نصوص الكتاب والخبرة الإنسانية معا في آن.[53]

[51] منى أبو الفضل. "نحو مناهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات "، في كتاب: **المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية**. مرجع سابق، ص206-7.

[52] المرجع نفسه ص 706-708.

[53] المرجع نفسه ص 216-219.

لا جرم أن الإجراء الذي اقترحته منى أبو الفضل يمثل خطوة أولى مهمة نحو قطع الطريق على بعض المفكرين المحدثين الذين يحاولون توظيف آيات الكتاب الكريم لتسويغ مواقف وآراء تم التوصل إليها بمعزل عن مقاصد التنـزيل ودلالاته. بيد أن افتقاد الإجراء المقترح لطرائق التحليل النصي الدقيقة الثاوية في التراث الأصولي, يضعف من قدرته على التخلص من التأويلات غير المنضبطة لآيات الكتاب الكريم. ورغم أن الإجراء المقترح يحافظ على روح المنهجية المعتمدة في التفسير الموضوعي, فإنه يخلو من القواعد والطرائق التفصيلية الضرورية للحيلولة دون توظيف آيات الكتاب لخدمة أغراض مذهبية والتزمات قبلية.

ورغم تقديرنا للجهد الذي بذلته الباحثة لتقديم تصور بديل لربط علوم الاجتماع بآيات الكتاب، واعتقادنا أن جهدها هذه خطوة مهمة نحو الغاية المنشودة, فإننا نرى أن الإجراء المقترح يحتاج إلى مزيد من التطوير حتى يصبح أداة مفيدة لبناء العناصر المعيارية لنظرية اجتماع إسلامية. وتبدو مواطن قصور الإجراء المذكور ظاهرة للعيان عندما تنتقل الباحثة إلى تطبيقه عمليا, وذلك عبر محاولتها تطوير إطار مرجعي لما أسمته في بحثها هذا "بالفعل الحضاري الإسلامي".

يتألف الإطار المرجعي للفعل الحضاري الإسلامي, الذي تؤكده الباحثة, من مفاهيم إطارية كلية أربعة: التوحيد، والاستخلاف، والأمة, والشرعية.كما ترى الباحثة أن الإطار المرجعي هذا ينطوي على مستويين من المفاهيم "مفاهيم محورية" و"مفاهيم فرعية". وهكذا تتحصل الباحثة نتيجة للتقسيمات السابقة على تسعة مفاهيم محورية واثني عشر مفهوما فرعيا.[54] تتألف مجموعة المفاهيم المحورية من المفردات التسعة الآتية: الأمر، والنهي, والطاعة، والعصيان, والحكم, والقضاء, والولاية, والإحسان, والتدبير. بينما تتألف مجموعة المفاهيم الفرعية من المفردات التالية: العدل, والظلم, والبغي, والبيعة, والشورى, والجهاد, والإنفاق, والفساد, والإصلاح, والاعتصام, والوحدة. ورغم أننا لانختلف مع الباحثة حول أهمية المصطلحات السابقة في دائرة التفكير السياسي

---

[54] المرجع نفسه ص 215-221

فإننا نرى أن اختيار هذه الألفاظ وتوسيعها على المستويين المذكورين لا ينبني على قواعد منهجية محددة. فالإطار العام المقترح لا يمكننا مع تبين الطريقة التي اتبعت لاختيار الألفاظ المعتمدة, وهو كذلك لا يعيننا على معرفة أوجه استبعاد ألفاظ أخرى ذات ارتباط وثيق بقيم الإسلام وتجربة المسلمين التاريخية, مثل لفظ "تعاون" أو "تسامح". وبالمثل، يفتقد المتأمل في الإطار العام المقترح القدرة على معرفة أساس تقسيم المصطلحات إلى مستوى أولي وآخر فرعي, وتبقى تساؤلات عديدة دون إجابة كتساؤلنا: لماذا يعد العدل ثانويا والطاعة رئيسية؟ أو لماذا ينتمي لفظ الإصلاح إلى المستويين المحوري والفرعية معا؟[55]

المهمة العاجلة

أشرنا آنفا إلى أن إطار إسلامية المعرفة لا يقدم أي طرائق أو إجراءات عملية لهداية البحث العلمي, بل مجموعة من المبادئ الكلية ذات الدلالات المعرفية الأخلاقية. ورغم قبول المبادئ الكلية هذه, والقواعد المعرفية والأخلاقية المنبثقة عنها, للتعديل والتطور, فإننا نرى أ ا تشكل بالتأكيد قاعدة صلبة يمكن لمشروع إسلامية المعرفة الاعتماد عليها. بيد أن الأمر مختلف تماما فيما يتعلق بالخطة العامة. فالخطة في شكلها الأولي غير قابلة للتطبيق, نظرا إلى تطلبها إلى عدد كبير من العلماء الأكفياء المستعدين للتعاون والتعاضد فيما بينهم, وهو مطلب بعيد حاليا.

لذلك تبرز الحاجة إلى تعديل الخطة الأساسية آخذين بعين الاعتبار القيود الإجرائية هذه, وذلك باختزال الخطوات الإثني عشر التي حددها الفاروقي إلى ثلاث خطوات رئيسية (انظر الشكل3): (1) إتقان المضامين المعرفية, (2) إتقان طرائق البحث العلمي, (3) إنتاج الكتاب الجامعي. بيد أن المعرفة الناجمة عن الخطوات الثلاث هذه لا يمكن اعتبارها معرفة إسلامية دون مزيد من البحث والتمحيص, بل لا بد أن تحضى بالدعم والقبول من قبل الجماعة العلمية: بمعنى أن الأعمال الصادرة عن جهود فردية لا يمكن أن تتمتع بالصفة المرجعية دون حصولها على إجماع العلماء المتخصصين في مجال الدراسة (انظر

---

[55] نميل إلى اعتبار تكرار لفظ "إصلاح" في المفاهيم الأولية والفرعية خطأ مطبعيا, خاصة أن لفظ "اعتصام" قد تكرر مرتين في قائمة المفاهيم الفرعية. لكن يصعب علينا التحقق من صدق اعتبارنا هذا نظرا لغياب قواعد التفريع التي تعتمدها الباحثة لفصل الأولي عن الفرعي.

الشكل5).

ومن هنا يبدو ظاهرا للعيان أن مشروع إسلامية المعرفة لا يزال في مرحلة "مخاض" منهجي: بمعنى أن التصورات والمبادئ المعرفية المطروحة لم تؤد بعد إلى ولادة منهجية متكاملة, تشمل على إجراءات محددة وطرائق بحث بينة, وقادرة بالتالي على هداية جهود البحث العلمي في مختلف التخصصات العلمية. ولعل غياب البنية التفصيلية للمنهجية المنشودة هو ما يجعل مشروع إسلامية المعرفة عرضة لانتقادات التراثيين والتحديثيين على السواء. لذلك يتطلب تجاوز هذه المرحلة الدخول في دراسات تفصيلية لطرائق البحث التراثية والغربية, بغية تمحيص هذه الطرائق وتخير المناسب منها, وبالتالي تجنب الاستبعاد القبلي لأي منها, نظرا لأن الاستبعاد والرفض السابق على الدراسة والتمحيص عمل غير عملي.

وفي سياق الحديث عن تجاوز منهجي تبرز مسألة قصور منهجيات البحث السائدة حاليا. ورغم أن مسألة القصور هذه كثيرا ما تثار عند النظر إلى طرائق البحث التراثية, فإ ا في حقيقة الأمر ترتبط أيضا بطرائق البحث الخاصة بالعلوم الاجتماعية. ذلك أن طرائق البحث السائدة في التخصصات الاجتماعية اليوم عاجزة عن تطوير علم اجتماع يعتمد الوحي الإلهي مصدرا معرفيا. لذلك فإننا نرى صفة "القصور" يجب أن تفهم في سياق الإشارة إلى الحاجة إلى عملية "تطوير" و"تكامل", بدلا من اعتبارها علامة رفض واستبعاد. وبالتالي فإن مهمة عالم الاجتماعيات الإسلامي تتحدد في بذل الجهود لتمحيص المنهجيات المتوافرة وتطويرها بغية توليد منهجية متكاملة عبر عملية التلاقح والمزاوجة والبناء على أسس ثابتة.

وهكذا نخلص من دراستنا هذه إلى انه لا مجال لتجاوز مرحلة المخاض المنهجي الحالية, وتوليد منهجية إسلامية بديلة, إلا من خلال عملية مراجعة نقدية عميقة وشاملة لطرائق البحث العلمي، سواء التراثي منها أو الغربي, بغية الإجابة عن الأسئلة الأربعة الآتية:

1. ما طبيعة القواعد الضرورية لاستنباط المفاهيم والأصناف الاجتماعية الرئيسين: الوحي والتاريخ؟

2. ما طبيعة القواعد اللازمة لتمييز (تصنيف أفقي) ومفاضلة (تصنيف هرمي) المفاهيم والأصناف المشتقة من مصدري الوحي والخبرة الإنسية؟

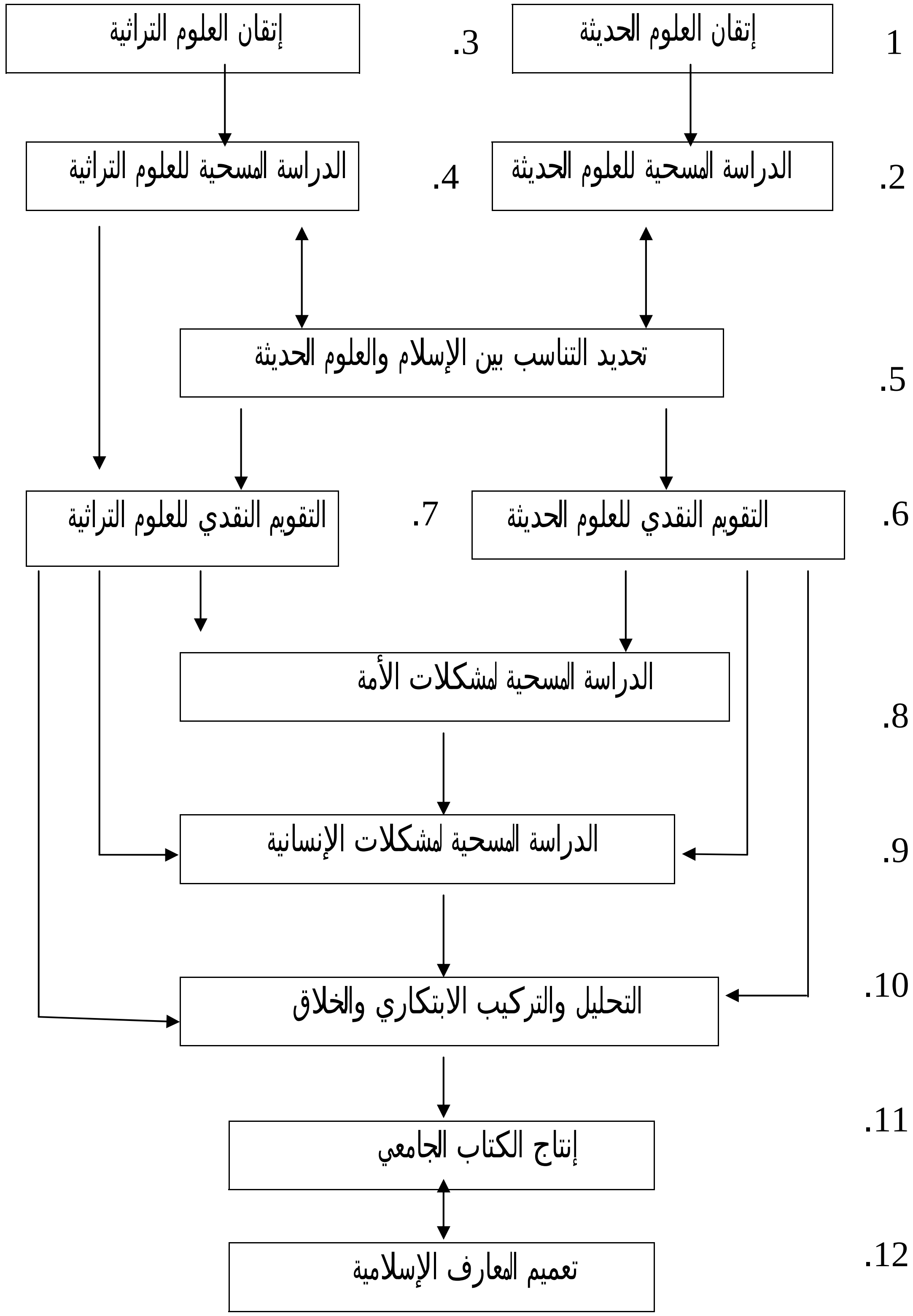
3. ما طبيعة القواعد المناسبة لربط المفاهيم التنـزيلية بالمفاهيم التاريخية؟

لا جرم أن الإجابة عن الأسئلة السابقة تشكل تحديا كبيرا, وتحتاج إلى جهد حثيث؛ لكن الاستجابة إلى هذا التحدي واجب لا مفر منه إذا كنا جادين في العمل لاستعادة ريادتنا في دائرة البحث العلمي؛ إذ أن الصرامة العلمية –كانت دائما ولا تزال- شرطا ضروريا لتحقيق أي تقدم علمي.

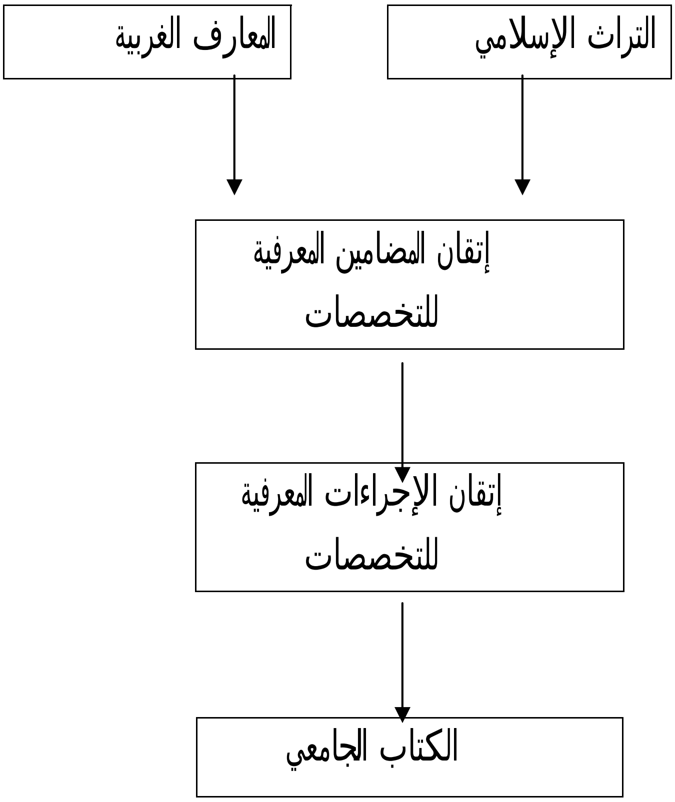
الشكل1: الخطة الأساسية لمشروع إسلامية المعرفة (الفاروقي)

1. إتقان العلوم الحديثة
↓
2. القيام بدراسة مسحية للعلوم الحديثة
↓
3. إتقان العلوم التراثية
↓
4. القيام بدراسة مسحية للعلوم التراثية
↓
5. تحديد التناسب بين الإسلام والعلوم الحديثة
↓
6. التقويم النقدي للعلوم الحديثة
↓
7. التقويم النقدي للتراث الإسلامي
↓
8. الدراسة المسحية لمشكلات الأمة الرئيسية
↓
9. الدراسة المسحية لمشكلات الإنسانية
↓
10. التحليل والتركيب الابتكاري والخلاق
↓
11. إنتاج الكتاب الجامعي
↓
12. تعميم المعارف الإسلامية

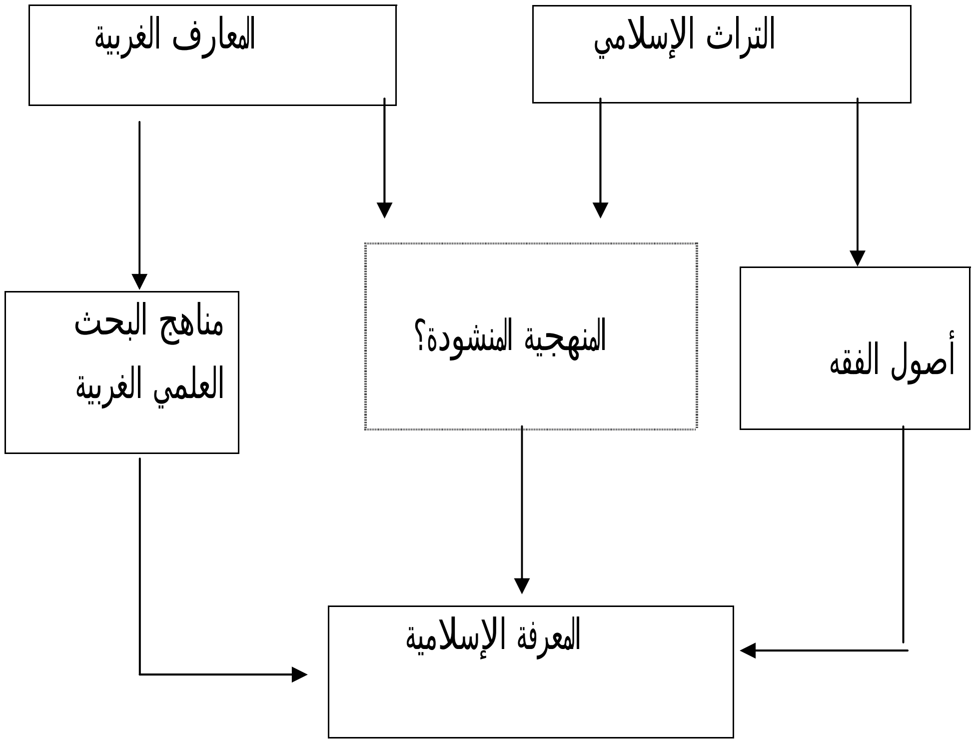
الشكل 2: التعديل الأول للخطة الأساسية: المحاور المتوازية.



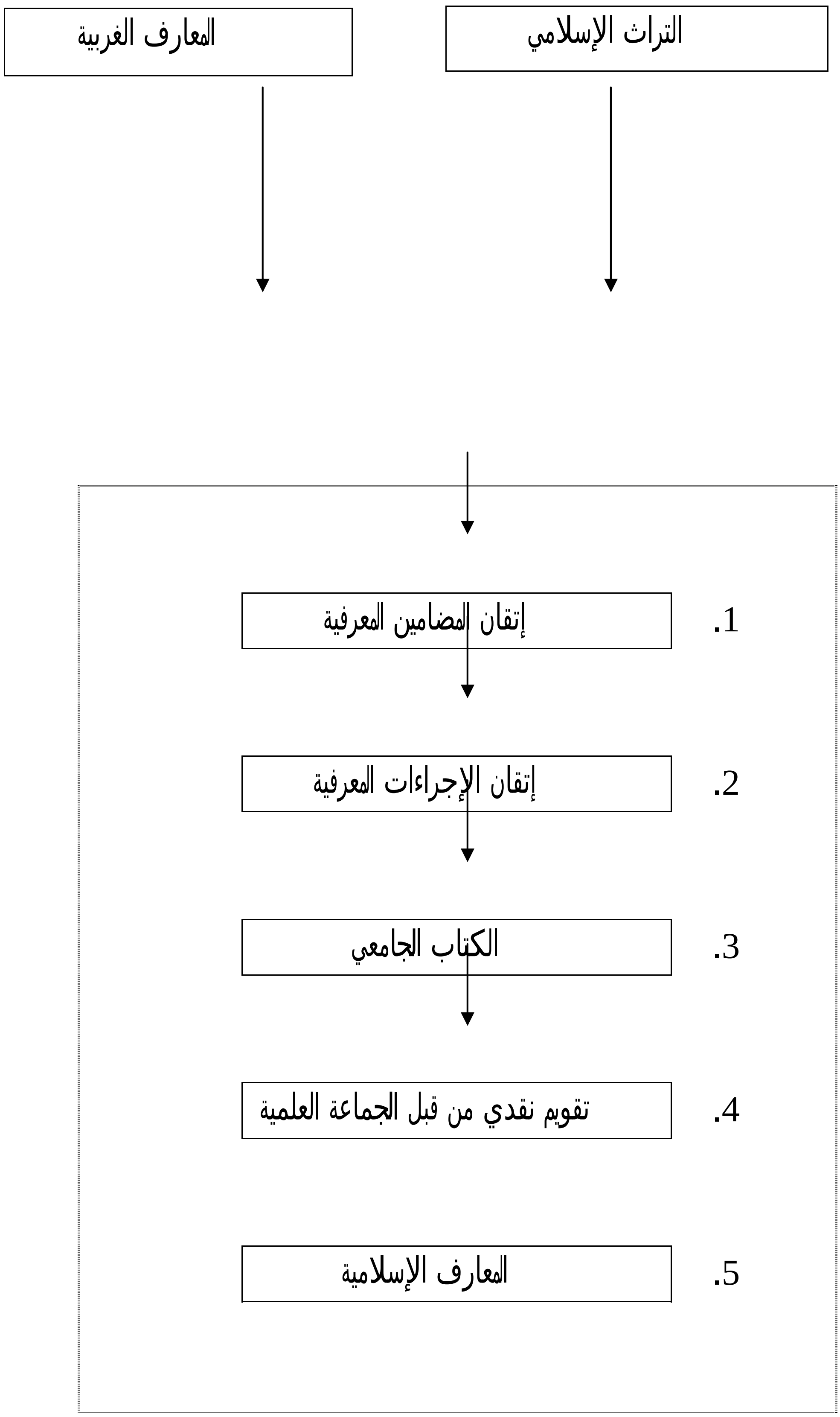
الشكل 3: الخطة المبسطة لمشروع إسلامية المعرفة



الشكل4: إنتاج المعرفة الإسلامية



الشكل5: الخطة العامة المقترحة لإسلامية المعرفة


التراث الإسلامي
المعارف الغربية
1. إتقان المضامين المعرفية
2. إتقان الإجراءات المعرفية
3. الكتاب الجامعي
4. تقويم نقدي من قبل الجماعة العلمية
5. المعارف الإسلامية

التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية:
معالم على الطريق[1]

إبراهيم عبد الرحمن رجب[2]

مقدمة

على الرغم من حداثة العهد بحركة الأسلمة الاجتماعية أو التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إلا أن الشعور بالحاجة إلى إصلاح تلك العلوم من منظور إسلامي قد كان أمرا يشغل بال الكثيرين منذ وقت طويل، ولقد مرت هذه الجهود المباركة منذ إرهاصا ا الأولى قبل خمس وعشرين سنة بمجموعة من التطورات المهمة التي تستحق الرصد، ولقد يكون من المفيد اليوم

---

[1] هذا البحث جزء من ورقة قدمت إلى المؤتمر الثالث للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية المنعقد بمقر المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، بالإسكندرية للتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في المدة من 9-11 ربيع أول 1416 الموافق 5-7أغسطس1995

[2] أستاذ بكلية معارف الوحي و العلوم الإنسانية –الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا. دكتوراه في الخدمة الاجتماعية من معهد العلوم الاجتماعية التطبيقية بجامعة (كايس وسترن) (Case Western Reserve) بمدينة كليفلاند، ولاية أوهايو، الولايات المتحدة الأمريكية.

الوقوف أمام هذه التطورات لإلقاء نظرة فاحصة عليها استجلاء لمعالم الطريق واستشرافا لآفاق المستقبل.

والهدف من هذه الدراسة تتبع الاتجاهات العامة التي سارت فيها هذه الجهود إلى الوقت الحاضر، مع محاولة الإشارة إلى بعض الخطوط المحتملة للسير في المستقبل كلما كان ذلك واردا. ولقد كان من الضروري أن نبدأ هدا العرض بلمحة تاريخية نأمل أن تلقي الضوء على بعض المعالم المهمة على طريق حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ثم نتبع ذلك بمحاولة لرصد التطورات التي طرأت على المفهوم والمصطلح، قبل أن نركز اهتمامنا على القضايا المتصلة بمنهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إلى أن ننتهي بمناقشة التطورات التي استجدت في نطاق البحوث التأصيلية وفي مجال الممارسة العلمية المنطلقة من التطور الإسلامي.

ونود أن نشير هنا إلى أننا لم نقصد بأي حال حصر الإسهامات أو الجهود المؤسسية أو الفردية التي بذلت في إطار حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي وفي نطاق العلوم الاجتماعية بفروعها المختلفة إلى اليوم أو تناولها بطريقة نقدية، فذلك أمر يخرج بكل تأكيد عن نطاق بحثنا. ولكننا سنكتفي في هذا البحث برصد التطورات المعرفية التي برزت خلال تلك الفترة بالإضافة إلى العقد السابق لها مباشرة، ذلك الذي شهد عددا من التطورات التي مهدت أمامها السبيل، ونشير إلى أهم القضايا المطروحة في الميدان في الوقت الحاضر، في محاولة لتركيز المناقشة حولها ما أمكن، بما نأمل له فتح الباب أمام التعامل معها بفاعلية بإذن الله. ومن هنا فإنه لا مناص من أن يطبع البحث بصبغة انتقائية، نأمل من قارئنا الكريم أن يكون متسامحا في قبولها بالنظر إلى الأهداف المحدودة. وفي معظم الأحوال فإن الإشارة إلى أعمال بعينها لم يقصد ا أكثر من إعطاء أمثلة يظهر ا المقصود، كما أن معظم الأمثلة التي سقناها قد جاءت مستقاة من علم النفس، أو علم الاجتماع، أو الخدمة الاجتماعية، دون غيرها من فروع العلوم الاجتماعية أو مهن المساعدة الإنسانية، مع أن جهود التأصيل في تلك الفروع الأخرى قد لا تقل- إن لم تزد في بعض الحالات- عما وصفناه في التخصصات التي اقتصرنا عليها.

لمحة تاريخية

على الرغم من أن اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية قد يبدو لنا أحيانا وكأنه قد كان يعيش معنا و نعيش معه منذ أمد بعيد -حتى إن الكثيرين قد أصبحوا اليوم يستبطئون ظهور نتائجه أو يستعجلون بلوغه غاية منتهاه- إلا أن عمر هذا الاتجاه لا يزيد على خمس عشرة سنة في صورته المؤسسية الناضجة، أو خمس وعشرين سنة منذ بدء ظهور إرهاصاته الأولى على أكبر تقدير، وهي فترة تعد في حساب العمر الزمني للإصلاحات الفكرية قصيرة جدا.

ولعل السبب في ذلك الشعور الذي يساورنا يرجع إلى أن معايشة القضية ومعاناة همومنا لم تكن في حقيقة الأمر بالشيء الجديد على الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية أو المعنيين بهموم الأمة، كما أن بعض إرهاصات الإصلاح الفكري المبكرة كانت قد سبقت بوقت طويل ظهور أي كتابات محددة تحت مسمى "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" أو غيره "كأسلمة العلوم"، أو "إعادة صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية". غير أن روافد هذه الإرهاصات لم يكتب لها أن يتجمع بعضها مع بعض لتكون ما يشبه هذا التيار المحدد الذي نعايشه اليوم إلا منذ وقت قريب.

والحق أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية -من ذوي التبصر والنظر- قد تولد لديهم منذ وقت طويل شعور واضح بالتناقض الكبير بين الأسس والمسلمات التي يقوم عليها بناء العلوم الاجتماعية الحديثة التي درسوها والتي يقومون بتدريسها من جانب، والتصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وما يترتب على ذلك التصور من فهم للعلاقة والنظم الاجتماعية من جانب آخر.

ولكن الواقع الأليم لعجز الأمة وتخلفها مقارنا بأحوال الأمم الأخرى المتقدمة صناعيا، وما خلفته تلك الفجوة الحضارية بيننا وبين غيرنا من تصدع في وجدان الأمة، ومن شعور عام بالهزيمة بالنظر إلى الذات، وانبهار بالانتصارات العلمية والتكنولوجية "الحديثة" بالنظر إلى الآخر، كل هذا قد نتج عنه اضطرار المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلى التسليم بالأمر الواقع في تلك العلوم على مضض، كما أن ضغط الواقع على أنفسهم قد حال دون تحديدهم

لموقف واضح ومحدد وأصيل من ذلك التناقض الصارخ بين التوجه العام لتلك العلوم الاجتماعية الحديثة (المتأثر بالظروف التاريخية للمجتمعات الغربية) وما يشير إليه التصور الإسلامي لمحتوى تلك العلوم من طريق ينبغي أن تسير فيه.

إلا أن عوامل عديدة قد تجمعت وتقاربت منذ منتصف هذا القرن، فتضافرت -بتقدير الله- على تغيير هذا الموقف تغييرا جذريا، وكان من بين هذه العوامل ما يتصل بتطورات الأوضاع في الدول الإسلامية ذا ا (كالتخلص من الاستعمار، والحصول على الاستقلال السياسي؛ وظهور الفشل الذريع للنظم السياسية والاقتصادية"الحديثة" المستوردة, والشعور بوطأة التبعية للدول المسماة بالعظمى وآثارها، ومحاولات البحث عن الذات والشعور بالهوية الإسلامية)، كما كان منها ما يتصل بأوضاع الحياة في الدول المتقدمة صناعيا (كالتقلبات الاقتصادية والسياسية العنيفة، وظهور الآثار المدمرة للتصنيع على البيئة والإنسان، والتنمية الاقتصادية الانتهازية وما ترتب عليها من سوء التوزيع ومشكلات الفقر المزمن، وانتشار الجريمة والعنف، والتفكك الأسري، والإضطرابات النفسية)؛ وكان منها ما يتصل بالاكتشافات العلمية الرائعة (نظرية النسبية، نظرية الكم، مبدأ عدم التيقن، تطورات علوم الأعصاب الحديثة، فلسفة العلم الجديدة) التي أظهرت خطأ -بل خطيئة- النـزعات المادية ا دبة التي سادت العلوم وفلسفتها منذ القرن التاسع عشر، تلك الاكتشافات التي اقتضت إعادة نظر جذرية في الطريقة التي يرى ا العالِم العالَم، كما اقتضت إعادة نظر جذرية في مناهج البحث التي يصطنعها العلماء للبحث عن الحقيقة.

ولقد نشأ عن تفاعل هذه العوامل جميعها، وعن بدء تشر ا في الوجدان المسلم, شعور بضرورة المراجعة الجذرية للمواقف الا زامية والدفاعية التي أملتها معايشة واقع الهزيمة والخذلان المر الذي عاشه المسلمون على مدى قرنين من الركود والتخلف والقهر, كما ترتب عليها التخفف من وطأة الشعور بانعدام الحيلة التي سادت ردحا من الزمن, فشلت القدرات الابتكارية لدى أبناء الأمة وقاد ا المثقفين. ولعل من الأمور ذات الدلالة الخاصة في هذا الصدد أن ذلك الشعور المتجدد بالهوية الإسلامية, وتلك الرغبة العارمة، في إزاحة كابوس التخلف من خلال التركيز على إصلاح الفكر والمنهج فيما أصبح

يعرف بإسلامية المعرفة, قد كان أكثر لدى طلائع من أبناء الأمة المثقفين الذين كانوا يدرسون أو يدرسون في الدول المتقدمة صناعيا, فجعلهم ذلك في موقع التماس أو الاحتكاك بين الحضارتين, فأعطاهم بصرا واضحا ومتوازن بواقع الحال دونما ا زامية لا مسوغ لها أو انبهار لا معنى له. وقد انبثق من هذا كله تيار فكري محدد المعالم, ظهر في عدد من الكتابات والمؤتمرات والمؤسسات التي أعطت القضية بعدا جديدا وانطلاقة جديدة على الوجه الذي نراه ونعايشه اليوم في إطار حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

وعلى الرغم من الأمة لم تعدم في أي وقت من الأوقات -بفضل الله- أن تجد من بين أبنائها مفكرين ذوي بصر ثاقب ورؤية واضحة مستقيمة، يدركون الحاجة إلى تصحيح المنهج و إصلاح الفكر من أمثال سيد قطب ومحمد قطب, ومالك بن نبي, ومحمد الغزالي, وغيرهم, إلا أن معظم هؤلاء قد جاءوا أفذاذا غير مجتمعين على تيار واحد في أغلب الأحوال, كما أ م لم يعنوا بإنشاء مؤسسات محددة, تستطيع أن تستوعب رؤاهم، وأن تخرجها إلى حيز الواقع من خلال جهود جماعية قابلة للتراكم. وحتى أولئك الذين تمكنوا من إقامة تلك البناءات كان توجههم إلى العامة -بدلا من التوجه المحدد إلى المتخصصين للعمل معا على إصلاح الفكر والمنهج- قد اضطرهم إلى خوض المطالبات السياسية القريبة التي استنفذت طاقات كان يمكن أن توجه بشكل أكثر فاعلية إلى بناء القواعد العلمية والفكرية والمنهجية التي لا يتم بدو ا إصلاح.

فإذا رجعنا إلى قضية تحديد نقطة البدء لحركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بوصفها أحد أوجه حركة أسلمة المعرفة أو أسلمة العلوم بصفة عامة, فإن بوسعنا أن نشير هنا إلى عدد من التطورات المهمة التي يمكن أن نعد أية واحدة منها بمنـزلة نقطة الانطلاق في التأريخ لهذه الحركة وهي:

1. تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين من قبل اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا بناء على اقتراح من عبد الحميد أبو سليمان في عام 1392ه/1972م, تلك الجمعية التي جدت في البحث عن سبل الإصلاح من منطلقات فكرية وتخصصية وعلمية أصيلة, كما قادت الجهود الرائدة التي بذلت في هذا الاتجاه, تلك التي ظهرت ثمارها في التطورات التالية.

2. انعقاد أول مؤتمر عالمي للاقتصاد الإسلامي -بناء على توصيات المؤتمر الثاني للندوة العالمية للشباب الإسلامي– في جامعة الملك عبد العزيز عام 1384هـ/1974م. وقد كان الموضوع الرئيسي لهذا المؤتمر البحث في إسلامية علم الاقتصاد وإمكانية إنشاء مركز لأبحاث الاقتصاد الإسلامي.

3. انعقاد المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية في مكة المكرمة (بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز بجدة) عام 1397هـ/1977م. وقد حضره عدد كبير من قيادات التعليم العام والجامعي في العالم الإسلامي, وتضمنت بحوثه ومناقشاته نظرة نقدية رصينة لنظريات العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها, ثم انتهت مداولاته إلى الدعوة -وبصورة واضحة تماما- إلى معالجة هذه العلوم (وغيرها) من وجهة "النظر الإسلامية."[4]

4. انعقاد الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي في لوجانو بسويسرا عام 1397هـ/1977م, حيث انتهت إلى الدعوة إلى إنشاء "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" لقيادة جهود "إسلامية المعرفة" التي كانت قد توضحت أبعادها الرئيسية خلال الندوة, حيث كان هناك اتفاق كبير في الرؤية بين المشاركين من كبار القيادات الفكرية من مختلف أرجاء العالم الإسلامي على أهمية تلك الجهود وعلى أصالة فكرة إسلامية المعرفة.

5. إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولاية المتحدة الأمريكية عام 1401هـ/1981م, حيث تأسس المعهد قانونا وإن لم يبدأ فتح مكاتبه الدائمة للعمل إلا في عام 1404هـ/1984م. وقد تولى منذ ذلك الحين قيادة جهود إسلامية المعرفة بالتنسيق مع مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحوث في مختلف مناطق العالم الإسلامي.

6. سلسلة اللقاءات العالمية لمؤتمرات إسلامية المعرفة حيث كانت الندوة الثانية تحت مسمى "ندوة إسلامية المعرفة" في إسلام آباد (باكستان) عام 1402هـ/1982م[5]. وقد أسفرت أبحاثها ومداولا ا بوجه خاص عن الاتفاق

---

[4] الفاروقي, إسماعيل راجي. وعمر عبد الله نصيف. العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية. ترجمة: عبد الحميد الخريبي, جدة: عكاظ, 1984.

[5] نشرت أعمال هذه الندوة في كتاب بعنوان *Islam: sourse and pupose of Knowledge* (الإسلام: مصادر المعرفة وغايا ا)، أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1988. هدا وقد تلت هده الندوة ندوتان أخريان: الأولى في كوالالمبور (ماليزيا) عام 1414هـ/1984م باسم "نحو إسلامية مجالات المعرفة" وقد نشرت أعمالها في كتاب أصدره المعهد

على "خطة عمل" التي نشرت في كتيب مهم باللغة الإنجليزية بعنوان "أسلمة المعرفة" بتحرير إسماعيل الفاروقي, وقد عرض الكتيب أفكار المعهد الأساسية وخطة عمله[6].

7. نشر الترجمة العربية للمقال المذكور (الذي كان قد قدم ضمن أوراق أعمال مؤتمر إسلام آباد متضمنا عرضا وتلخيصا لفكر المعهد حتى ذلك الوقت) في مجلة المسلم المعاصر عام 1402هـ/1982م. وقد كان لهذا المقال صدى واسع لدى كثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي, لما تميز به ذلك المقال من وضوح في الرؤية وعمق في التحليل, شعر معه أولئك المتخصصون أن هذا الفكر يعبر بصدق عما تكنه ضمائرهم, وعما كانوا يتطلعون إليه على مدار السنين.

8. نشر كتاب "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة -خطة العمل- الإنجازات" الذي عبر عن فكر المعهد ورجاله وخطة عمله. وقد قام إسماعيل الفاروقي يرحمه الله بتحرير طبعته الإنجليزية, وحرر عبد الحميد أبو سليمان نسخته العربية المعدلة الأولى في عام 1406هـ/1986م, وقد عد الكتاب دليل عمل منذ ذلك الوقت.

ومن الواضح أن عام 1402هـ/ 1982م يبدو كواسطة العقد بين هذه المعالم البارزة على طريق جهود أسلمة المعرفة بصفة عامة وأسلمة العلوم الاجتماعية بصفة خاصة, وذلك يسمح باعتبار بداية القرن الهجري الخامس عشر (بداية العقد التاسع من القرن العشرين الميلادي) بالنسبة لجمهور المثقفين بوجه عام بدء هذه الحركة في صور ا المؤسسية الناضجة من حيث وضوح أبعادها وبدء انتشارها على نطاق واسع.

ولقد توازى مع هذه التطورات في الوقت ذاته، وفي مختلف أرجاء العالم الإسلامي, شعور الجامعات الإسلامية -التي تضم كليات للعلوم الاجتماعية

عام 1989 بعنوان *Toward Ialamization of Diciplines*. أما الثانية (وهي الرابعة في الترتيب العام لندوات المعهد) فقد انعقدت في الخرطوم (السودان) عام 1407هـ/1987م وذلك باسم "المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية". وقد نشرت أعمالها في ثلاثة أجزاء صدر الجزء الأول منها عام 1990م. ثم صدرت الأعمال كاملة في مجلد واحد سنة 1995م.

[6] Ismail R. elfarouqi. *Islamization of Knowledge*,International Institute of Islamic Thought, Hernden. VA (USA) 1987.

أقساما لفروعها- بأنه ليس من المقبول أن يتم في إطار تلك الكليات والأقسام نقل نظريات العلوم الاجتماعية -المنطلقة في جملتها من تصورات مادية أو إلحادية صارخة- وتدريسها لطلا ا, بدون إخضاعها للتمحيص والنقد الصارم, خصوصا أن الهدف من إنشاء تلك الكليات والأقسام في جامعات إسلامية كان إصلاح توجهات تلك التخصصات. فبدأت تلك الجامعات في ذلك الوقت بجهود نشطة لتنقية المواد والمراجع التي تدرس فيها مما يخالف التصور الإسلامي مخالفة واضحة, ثم انتهت إلى تبني سياسات واضحة تستهدف بذل جهود مؤسسية منظمة لتحقيق "التأصيل الإسلامي" للعلوم الاجتماعية, وهو اصطلاح تم صوغه في تلك الجامعات-وخصوصا في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية- والتي شارك في وضع خطة كليا ا للعلوم الاجتماعية ممثلون لكل من جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بطلب من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وقد اعتبر مصطلح تأصيل المعرفة تأصيلا إسلاميا بديلا أو مرادفا لمصطلح إسلامية أو أسلمة المعرفة، عودا إلى الأصول وتخفيفا لما قد يتوهم من اهتمام زائد وغير مسوغ بالمصادر الغربية.

ثم إن المعهد العالمي للفكر الإسلامي, واتحاد الجامعات الإسلامية والجامعات الأعضاء فيه، وخصوصا جامعة الأزهر وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, كل أولئك نظموا عددا من المؤتمرات والندوات, وقاموا بطباعة عدد من الكتب والبحوث والمقالات التي أسهمت في إيصال الفكرة إلى أعداد كبيرة من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية.

أما مجلة المسلم المعاصر فقد قامت أيضا بعمل رائد في نشر المقالات والبحوث التي تخدم قضية التأصيل الإسلامي للعلوم, خاصة الاجتماعية منها باللغة العربية. كما قامت ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية بالعمل ذاته باللغة الإنجليزية. وهذا أدى في النهاية إلى تبني القضية من جانب أعداد لا حصر لها من الأفراد المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في كل الجامعات العربية وغيرها من جامعات الدول الإسلامية

تقريبا, حتى تلك الجامعات التي لم تتبن الفكرة بشكل مؤسسي بعد, ولعل أحدث الجهود في هذا ا ال هو إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي مجلة عربية متخصصة في قضايا إسلامية المعرفة وتحمل الاسم نفسه.

المفهوم والمصطلح

لقد مرت المناقشات والكتابات حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية, وما ارتبط بذلك المفهوم من مصطلحات, بثلاث مراحل متمايزة نسبيا وان تداخلت فيما بينها, بدءا من مرحلة التعدد والتنوع الشديد, وانتقالا إلى مرحلة ثنائية التوجه, وانتهاء بمرحلة التبادل والتقارب. وقد اتسمت المرحلة الأولى بالعمومية في صياغة المفهوم وفي التعريف به, وارتبط ذا التعدد في الاصطلاحات التي أطلقت على ذلك المفهوم (أو تلك المفاهيم). أما في المرحلة الثانية فقد بدأ يتبلور رأيان محددان في تناول القضية ارتبط كل منهما بمفهوم ومصطلح مختلفين, أقصد بذلك رأي من التزموا استخدام اصطلاح (أسلمة العلوم الاجتماعية). ورأي من التزموا استخدام اصطلاح (التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية) بمعنى خاص مخالف للاستخدام الشائع اليوم. أما في المرحلة الثالثة فإننا نستطيع أن نلاحظ تقاربا فعليا في الرأي ونوعا من الوحدة في التعبير عن المفهوم واستخدام الاصطلاح, على ما نوضحه بعد قليل.

المرحلة الأولى: عمومية الصياغات وتعدد المصطلحات

لقد اتسمت الكتابات الأولى حول الحاجة إلى الإصلاح المنهجي للعلوم الاجتماعية وحول ضرورة إعادة صياغتها من وجهة إسلامية, بالعمومية والتركيز على الأهداف أكثر منها على تحديد المنهج وتوصيفه. ويبدو هذا أمرا طبيعيا ومتوقعا في ضوء تركيز الاهتمام في تلك المرحلة على إبراز أهمية القضية، وعرض مسوغا ا, وبيان الخطوط العامة للحل المنشود على وجه الإجمال.

وقد ارتبط "بالاستجابة العامة" للفكرة عند الكثيرين ظهور اجتهادات فردية كثيرة التعدد فيما يتصل بالمضمون (أو المفهوم). وكما سبق أن أشرنا, فإن الكثيرين قد كانوا بالفعل يشعرون منذ وقت طويل بحاجة العلوم الاجتماعية إلى نوع من الإصلاح المبني على أساس التصور الإسلامي للإنسان وا تمع والكون، مما أعطى كل مشارك بجهد في هذا السبيل شعورا طبيعيا

بملكيته لفكرة الأسلمة والتأصيل التي لم تبد غريبة عن أي منهم. ولعل هذا أن يكون أقوى شهادة على أصالة الفكرة، وعلى عمق جذورها في نفوس المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من المسلمين وعقولهم، ولكن حصل أن ترتب عن هذا من جهة أخرى أن بعض تلك الاجتهادات قد جاء بالفعل مرتبطا إلى حد كبير "بالدعوة العامة" للأسلمة، ولكن بعضها الأخر قد جاء متأثرا بخلفيات أصحا ا ومشار م على اختلافها وتنوعها، ومرتبطا بدرجة كمال وعيهم بالقضية أو خلطها بغيرها مما قد يقترب منها أو يبتعد عنها.

ومن هنا فقد رأينا كل مشارك بجهد في هذه المرحلة يقدم لنا "تصوره" للمفهوم الذي يدافع عنه بقوة الاقتناع (الذي حرم أحيانا من سعة الإطلاع!)، بل ويحاول أن ينحت لنفسه اصطلاحا يظنه أقرب للتعبير عن هذا التصور، فوجدنا إلى جوار اصطلاح أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة (الذي كان أسبقها في الوجود) اصطلاحات أخرى مثل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وإعادة صياغة العلوم الاجتماعية من وجهة إسلامية، والتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وبناء العلوم الاجتماعية على منهج الإسلام، وتأسيس العلوم على الأصول الإسلامية...الخ. حتى أن الكثيرين ضاقوا ذرعا ذا التعدد في المصطلحات وفي التصورات الضمنية الكامنة وراء كل منها، ورأوا فيه توقفا عند اللفظيات والعموميات دون تحقيق أي تقدم حقيقي في فهمنا للقضية الأساسية، ودون أي تراكم للجهود العلمية التي تبذل في بحثها. وظل الأمر كذلك إلى أن بدأت الجهود التأصيلية تتجه صوب بحث المنهجية التفصيلية، حيث أسفرت المناقشات التي دارت حول تلك الجوانب الأكثر تحديدا عن شيء من التضييق لنطاق الخلاف. عن ظهور اتجاهات محددة في النظر للمفهوم، كما أسفرت عن ظهور تقارب في اختيار المصطلح كما سنرى في الصفحات الآتية.

المرحلة الثانية: رأيان في تناول القضية

بدأ يتحدد في هذه المرحلة رأيان واضحان في تناول القضية وقد استخدم أصحاب كل من الرأيين اصطلاحا بعينه ليكون علما على اتجاههم. وقد عبر عن هذين الرأيين اصطلاح الأسلمة (أو الإسلامية) واصطلاح التأصيل الإسلامي (أو التوجيه الإسلامي). والحق أنه قد يكون باستطاعتنا تفسير

الاختلافات بين الفريقين في ضوء اعتبارات تاريخية أو جغرافية بعينها, ولكننا في الوقت ذاته ندرك الآن أيضا أن للقضية إبعادها النظرية والمنهجية... فمن الممكن أن لفظ الأسلمة مثلا كان اسبق في الظهور تاريخيا, وأنه قد شاع استخدامه على نطاق واسع بين المهتمين بالقضية في دول غير إسلامية كالولايات المتحدة, أو دول غير عربية مثل باكستان (التي تبنت برنامجا طموحا "لأسلمة" كل جوانب الحياة فيها), في حين أن اصطلاح التأصيل قد ظهر في فترة لاحقة في الدول الإسلامية والعربية منها خصوصا وهكذا... ولكن لا يبدو أن هذه الاعتبارات التاريخية أو الجغرافية كافية وحدها لتفسير الخلاف الذي ظهر بين أصحاب الرأيين, وهذا يوجهنا للبحث عن الأبعاد التصورية التي يبدو أ ا كانت تكمن وراءه.

من المعلوم أن هناك اتفاقا يشبه الإجماع –بين المهتمين بإصلاح العلوم الاجتماعية وبزيادة فعاليتها من خلال إعادة صياغتها في ضوء التصور الإسلامي- على أمور ثلاثة على وجه الإجمال, هي:

1. أن مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظريا ا, والمسلمات الأساسية التي تقوم عليها تلك العلوم في صور ا الراهنة, تتضمن كثيرا مما يتعارض أو يتناقض مع التصور الإسلامي الصحيح للإنسان وا تمع والوجود.

2. أنه قد ترتب على هذا القصور والاختلال المعرفي عجز تلك العلوم، أو على الأقل قصورها حتى الآن, عن التوصل إلى تفسيرات مرضية للسلوك الفردي, أو للظواهر الاجتماعية, لا في ا تمعات الإسلامية وحدها وإنما في غيرها من ا تمعات كذلك.

3. أن هناك حاجة ماسة إلى إعادة النظر في تلك المناهج والنظريات والمسلمات بطريقة جذرية في إطار التصور الإسلامي.

أما فيما وراء هذا الاتفاق العام فإن المناقشات في هذه المرحلة قد أسفرت عن وجود بعض الاختلافات حول نقطة البدء في الإصلاح المنهجي المنشود, حيث بدأ يظهر نوع من التمايز بين نظريتين مختلفتين أو توجهين لا يصل اختلافهما إلى مستوى تكوين مدرستين محددتين (وذلك بالنظر إلى الاتفاق العام على المسلمات الأساسية السالفة الذكر).

1. **التوجه الأول:** وقد فضل أصحابه استخدام اصطلاحات أسلمة العلوم الاجتماعية, أو إسلامية العلوم الاجتماعية, للدلالة على المهمة المتفق –إجمالا- عليها من الجميع, ألا وهي صبغ العلوم الاجتماعية بالصبغة الإسلامية الصحيحة. والغالب أن معظم أصحاب هذا الاتجاه هم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية, الذين يرون أن جوهر المهمة الإصلاحية المطلوبة إنما يتمثل أصلا في تصحيح مسار هذه "العلوم الاجتماعية", وذلك من خلال نقدها نقدا شديدا في ضوء التصور الإسلامي, واستبعاد مالا يصمد منها للنقد, واستبدال ما يصح في ضوء الكتاب والسنة به, مع استكمال ما هو صحيح منها كخطوة مبدئية لابد منها نحو تطوير مستقل أصيل لقضايا المعرفة الإنسانية من منظور إسلامي ينبع من الكتاب والسنة ويفيد من التراث الإسلامي وما صلح –وفقا للمعايير الإسلامية- من إنجازات العلوم الغربية الحديثة. ولا يرى أصحاب هذا الرأي عادة أي غضاضة في استخدام ألفاظ قوية كالأسلمة للتعبير عن هذا المعنى, إذ أن الكثيرين منهم يعيشون في مجتمعات غير عربية, أو مجتمعات غير إسلامية ذات اتجاهات عدائية نحو عقيدة التوحيد.

2. **التوجه الثاني:** ويفضل أصحابه استخدام اصطلاحات كالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية, أو التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية ويغلب أن يكون هؤلاء أقرب إلى المتخصصين في العلوم الشرعية ممن يرون أن نقطة الانطلاق للتحقيق الإصلاح المنشود ينبغي أن تكون البدء من الكتاب والسنة, والمصادر الإسلامية المتفرعة منها, مع عدم الاعتداد بما وصل إلينا من هذه العلوم الاجتماعية الحديثة التي لا يرون فيها خيرا، بسبب ما بنيت عليه توجها ا الأساسية من استبعاد للوحي مصدرا للمعرفة، وبسبب ما شاع فيها من معادات للدين. ويظهر هذا في تعريفهم للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه "إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم، من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة, ودراسة موضوعات هذه العلوم في ضوئها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس."[7] ولا يرى أصحاب هذا التوجه معنى لاستخدام اصطلاح "الأسلمة" في مجتمعات مسلمة أساسا ومطبقة

[7] رجب, إبراهيم عبد الرحمن. "منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية". بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية, التي نظمته جامعة الأزهر بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي, القاهرة: 1993.

لشرع الله, حتى لو كانت العلوم الاجتماعية فيها وافدة من مجتمعات علمانية تستبعد الدين من توجيه الحياة.

ولا يسع المنصف إلا التسليم بأن العلوم الاجتماعية الحديثة، وان اشتملت على الكثير مما يعترض عليه بقوة, إلا أ ا في الوقت ذاته تتضمن الكثير مما يمكن أن يستفاد منه وخصوصا في الجوانب التالية:

1. ما ليس له تعلق شديد أو استناد مباشر إلى المسلمات المتصلة بوجهة النظر عن الحياة والوجود والكون, أو المسلمات المتصلة بالمعرفة ومصادرها المرفوضة إسلاميا, ومثالها ما يتصل بدراسة الآليات (أو الوظائف) النفسية كدراسة الإدراك والتذكر, أو العمليات الاجتماعية كعملية التنظيم الاجتماعي "في جوانبها الإجرائية" وغير ذلك مما تمكن فيه الاستفادة من جهود رجال العلوم الاجتماعية الحديثة مع شيء من التعديل المحدود.

2. ما يتعلق مباشرة بتلك المسلمات المعرفية وتلك المتصلة بوجهة النظر عن الوجود, ولكنه ليس تعلق تعارض أو تناقض مع المنظور الإسلامي, وإنما يتضمن فقط إهمالا أو استبعادا لبعض الجوانب التي يمكن استكمالها في ضوء بصائر التصور الإسلامي، دون أية حاجة إلى تدميرها أو إنكارها كليا. وتلك هي الحالة التي تقابلنا مثلا عندما نحاول إصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية عن إضافة الوحي مصدرا للمعرفة, بما يستكمل ويتوج عمل الحواس (والعقل) التي أسرفت النظرات الوضعية والتجريبية (الإمبيريقية) المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحدها.

ولا يمكن والحال كذلك أن نلقي وراءنا ظهريا بكل ما أسفرت عنه جهود كثير من العلماء والباحثين على مدى السنين في أطار هذه العلوم الاجتماعية الحديثة بكل ما نتج عنها من خير أو ما ا من وهن, تخوفا من أن يتسرب إلينا ما في بعض تلك النتائج من أخطاء. وهذا يرتب علينا بالضرورة مسؤولية كبرى تتمثل في الإدراك الصحيح للمسلمات التي تكمن وراء أكثر المفاهيم براءة في الظاهر، حذرا من الوقوع في إسار الفئات الفكرية الغريبة عن المنظور الإسلامي، الشائعة في إطار تلك العلوم. وهذا أمر لابد من النهوض بتبعاته بقوة وثقة بالله سبحانه وتعالى ذلك أن التخوف والتقوقع والتردد لا يمكن أن يأتي بشيء إيجابي أو ابتكاري يعين على الحياة، بل إن ذلك الموقف في الحقيقة

أكبر معوق للنمو والتقدم، فالأمر يتطلب إقداما وعملا إيجابيا في ظل وعي صادق واثق يؤمن معه التهور والزلل. فإذا أضفنا إلى ذلك إمكانية التصحيح الذاتي التي يقوم ا العلم الحديث، فإنه يتبين لنا أن أي ابتعاد عن الجادة، أو وقوع في الأخطاء، نتيجة العمل العلمي الإيجابي، يمكن -بالنقد والتمحيص الذي يقوم به الباحثون الآخرون- معالجته و تصحيحه ولو بعد حين.

المرحلة الثالثة: التبادل والتقارب: يبدو أننا قد وصلنا اليوم إلى مرحلة يوشك أن يتحقق فيها ما يشبه الإجماع على الاصطلاح والمفهوم، على وجه يتضمن شيئا من التكامل بين التوجهين السابقين أو التبادل بينهما على الصورة الآتية:

1. لقد أصبح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذي كان يفضله أصحاب التوجه الثاني يحضى بقبول غالبية المهتمين بالقضية في الكتابات باللغة العربية، مع اعتبار ذلك الاصطلاح في الوقت ذاته مرادفا لاصطلاح Islamization of the Social Sciences في الكتابات الأجنبية.

2. ومع ذلك فإن هذا الاصطلاح: "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" قد أصبح اليوم يستخدم بدلالة "المفهوم" الذي كان يدعو إليه أصحاب التوجه الأول (أسلمة أو إسلامية العلوم الاجتماعية). وهذا يعني أن جوهر المهمة التأصيلية وفق هذا المفهوم إنما يتمثل في تصحيح مسار "العلوم الاجتماعية" القائمة أكثر من أن يكون إنشاء فروع جديدة من "العلوم الشرعية" التقليدية تكون مختصة بدراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك في ضوء اقتناع متزايد بأن مناهج العلوم الشرعية قد كانت تركز تقليديا على الاستنباط من النصوص أكثر من تركيزها على الدراسة الواقعية الميدانية، مما يجعل استخدام تلك المناهج الأصولية التقليدية -التي أثبتت الأيام كفاء ا الكبرى في الوصول إلى الأحكام التكليفية- غير ملائم للقيام بتلك المهمات الجديدة، اللهم إلا بإعادة نظر وإضافات كثيرة.

وعلى العكس من ذلك، فإن استكمال النقص في مناهج العلوم الاجتماعية، أو تغيير بعض مكونا ا، يبدو أقرب وأيسر كثيرا من تطوير مناهج العلوم الشرعية من حيث قدر ا على الاضطلاع ذه المهمة الجديدة، وذلك مع إدراك كامل بأن هذا لا يعني بأي حال إضفاء أي نوع من الأفضلية أو

الأسبقية للعلوم الاجتماعية الحديثة في ذا ا من حيث "توجيه" نتائج العلوم الاجتماعية المؤصلة، كما أنه لا يعني استخدام نتائج الدراسة الميدانية (الإمبيريقية) للواقع الاجتماعي مصدرا معياريا للتوجيه ا تمعي، أو حكما على مسيرة الحياة الاجتماعية، فذلك أمر يتنافى أصلا مع التصور الإسلامي للإنسان وا تمع والوجود الذي هو محور الجهود التأصيلية.

هذا هو الموقف كما يبدو للمتابع لجهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية أو إسلامية المعرفة اليوم. ولا يعني هذا أن ما أشرنا إليه من تقارب ووحدة نسبية في المفهوم والمصطلح يمثل خاتمة المطاف للاجتهادات في هذا ا ال (بالنسبة للمفهوم والمصطلح)، بل إن الأولى أن تبقى آفاقنا مفتوحة دائما لتتسع لكل اجتهاد أصيل يثري ويدعم الجهود المبذولة في هذا السبيل.

تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

يبدو لنا مما سبق أنه من الممكن تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على الوجه التالي، وهو تعريف نظن أنه يعبر بشكل مقبول عن الصورة الراهنة لإدراكنا لهذا المفهوم:

"التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان وا تمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد بوصفهما مصدرين للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي إطارا نظريا لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الواقعية (الإمبيريقية)، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة".

ولعل تحقيق قدر كاف من الاتفاق حول المفهوم والاصطلاح في هذه المرحلة أن يكون إيذانا بالخروج من مرحلة الحديث "عن" التأصيل أو "حول" التأصيل إلى مرحلة البحث "في التأصيل"، بمعنى التحول من تناول القضايا التي تدور حول ماهية التأصيل ومسوغاته إلى القيام ببحوث تأصيلية محددة، أي التركيز على عملية التأصيل ذا ا، وصولا إلى نتائج عملية مؤصلة، تطبيقا لمنهجية التأصيل.

المنهـج

لا شك في أن قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية, أو إسلامية المعرفة كما نراها ويراها كثير من المفكرين، وكما يركز عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأدبيات الصادرة عنه -في جوهرها- قضية منهج في المقام الأول، ويترتب على ذلك حقيقة أن التقدم في بقية الجوانب الأخرى للقضية كالبحوث والممارسة وإعداد الكتب الجامعية المؤصلة إنما هو رهين بتحقيق التقدم في مسألة المنهج أولا.

ولكن المتتبع لكتابات التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يملك إلا أن يلاحظ ندرة الإسهامات التي تصدت بصورة مقصودة وتفصيلة لقضية المنهجية, فأدى ذلك ضرورة إلى ضعف الإسهامات في مجال البحوث التأصيلية والممارسات المؤصلة, والواقع أن هناك عددا من الأسباب والعوامل التي يمكن أن نعزو إليها ندرة الإسهامات التي قدمت في خدمة موضوع المنهجية منها ما يأتي:

1. ما سبق أن ذكرناه من إنفاق الكثير من الوقت والجهد في تناول قضية المفهوم والمصطلح وما دار حولها من خلافات في المراحل السابقة.

2. عمومية التناول في معظم الكتابات حول التأصيل في المراحل السابقة أيضا, وتركيز تلك الكتابات على ما يتصل ببيان الأهداف النبيلة للمشروع (وهذا موضوع مأمون العواقب يندر الخطأ فيه!), مع الإشفاق في الوقت نفسه من التعرض للتفصيلات التي يتطلبها الخوض في مسائل المنهج، تحسبا من الوقوع في المخالفات لما هو متعارف عليه في العلوم الشرعية, أو الوقوع في الأخطاء فيما هو متعارف عليه في العلوم الاجتماعية الحديثة.

3. الصعوبة الحقيقية في طرق موضوع لم يتعرض له السابقون, ولم تبذل فيه محاولات جادة من اللاحقين, ألا وهو ابتكار طرق صحيحة لإيجاد "تكامل" بين منهجين قد انفصل كل منهما عن الآخر ردحا طويلا من الزمن، واختط كل منهما لنفسه طريقا مستقلا لا يكاد يرى غيره, وأعني بذلك مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

وينبغي أن ندرك أن هذا الانفصال والاستقلال -غير المشروع عقلا وشرعا- بين هاتين المنهجيتين وبين الرجال الذين يحملون همهما ويمثلون

رموزهما (منهجية العلوم الشرعية ومنهجية العلوم الاجتماعية الحديثة) قد ترتب عليه أن كل فريق من الفريقين -حتى بعد أن يصل إلى الاقتناع بضرورة التكامل بين المنهجيتين أساسا للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية- يحاول جذب المفهوم والاصطلاح (كما رأينا من قبل) في اتجاهه وصوب تخصصه، مع تفاوت بين الباحثين في درجة تشبثهم يألفون وإنكارهم لما لا يعرفون. وقد ظهر أثر ذلك بوضوح في ل المحاولات القليلة التي تناولت قضية منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

اتجاهان في **قضية المنهج**

لقد أشرنا في غير هذا الموضع [8] إلى وجود تفاوت واضح في وجهات النظر حول " مركز الثقل في المنهج" الذي يظهر في بروز اتجاهين متمايزين يبرزان مرحلة الثنائية التوجه وهما:

الاتجاه الأول: وهو اتجاه يرى أصحابه اتخاذ العلوم الشرعية نموذجا للتأصيل, حيث لا يخرج التأصيل في جوهره عندهم عن كونه "استخلاصا واستنباطا من المصدرين الأساسيين للشريعة: القرآن والسنة". ومن هنا يصبح التركيز في منهجية التأصيل وفق هذا التصور على "الاستنباط من النصوص", ويصبح المحك الرئيسي في الحكم على صدق النتائج أو خطئها هو مدى "صحة الاستنباط من المصادر الشرعية وسلامتها", بدون أية إشارة إلى درجة تطابق النتائج مع الواقع. ولقد عبر أحد المهتمين بقضية التأصيل من كبار المتخصصين في العلوم الشرعية عن هذا المعني بقوله: "إن المطلوب هو وضع منهج للتأصيل على غرار منهج الأصوليين والحديثيين", ويمكن الرجوع إلى ما عرضه أحد الباحثين مما يشبه ترجمة لهذا الاتجاه في شكل خطوات إجرائية محددة إلى الورقة المشار إليها آنفا.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه يرى أصحابه الانطلاق من نموذج العلوم الاجتماعية الحديثة, مع القبول بإجراء "بعض" التعديلات على ذلك النموذج في ضوء ما يوجه إليه من "نقد من الداخل", وذلك على أساس أنه لا تعارض في رأي أصحاب هذا الاتجاه بين ما تدعو إليه المنهجية العملية الحديثة والتوجه

8 رجب، إبراهيم عبد الرحمن. المرجع السابق.

الإسلامي من حيث الاعتماد فيهما على الدراسات الواقعية التي تستهدف "الوصف" الدقيق تعرفا على آيات الله في الخلق, كما تستهدف "التفسير" كشفا عن سنن الله في مخلوقاته, وخاصة إننا نستخدم في الوصف والتفسير ما زودنا الله به من نعم وخاصة "الحواس والعقل" على حد تعبير احد أساطين ذلك الاتجاه.

ولعل من الأمور التي تستوقف الانتباه هنا أن الكثيرين من الباحثين الجادين ممن قد يرون وجها أو آخر من هذه التوجهات لا يبدون مهتمين بالتفاعل بشكل كاف مع أصحاب الرأي الآخر, أو بالتعامل الرصين مع ما يسوقه الآخرون من حجج لدعم آرائهم, سواء بتفنيدها أو قبولها, مع بقاء كل فريق قانعا بما لديه, راضيا بما ترضى عنه المؤسسة العلمية التي ينتمي إليها, أو الجمهور المحدود الذي يخاطبه, فأسهم ذلك في تعطيل مسيرة البحث ا ـدي لتطوير منهجية سليمة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على وجه يمكن أن تتكامل فيه على الحقيقة كل من مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

وعلى أي حال فإنه يبدو أن الكثيرين قد بدأو اليوم يدركون انه لا مناص للجميع من التسليم بأن أي منهج صحيح للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يمكن أن يقف على ساق واحدة أبدا، وأن علينا أن نبذل الجهود التعاونية لابتكار تلك الصورة الفريدة التي يتم فيها الجمع بين المنهجيتين على وجه يتناسب تحديدا مع طبيعة الضوابط الإنسانية والاجتماعية.

تعريف منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

ومن هنا, وفي ضوء تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذي أوردناه في المبحث السابق، وفي ضوء التقارب الحديث في الآراء فإنه قد يكون من الممكن تعريف "منهج" التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه:

"الطريقة المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية من التصور الإسلامي للإنسان وا تمع والوجود على وجه يجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة, ومناهج البحث الواقعية (الميدانية) المعاصرة بصورة تكاملية".

ويتضمن هذا التعريف تلك العناصر أو الأبعاد الآتية التي نوردها على وجه الإجمال:

1. تحديد أبعاد التصور الإسلامي الشامل للإنسان وا تمع والوجود, استخلاصا من المنابع الرئيسية للمنهج الإسلامي التي تتمثل في الكتاب والسنة الصحيحة, مع الاستفادة من اجتهادات علماء المسلمين من السلف والمعاصرين, المستمدة من تلك المنابع الرئيسية والملتزمة ا؛ وتحديد ما يتضمنه هذا التصور فيما يتصل با ال العام الذي تشمله اليوم العلوم الاجتماعية الحديثة.

2. حصر نتائج "البحوث العلمية الموثقة" في نطاق العلوم الاجتماعية الحديثة, وحصر "نظريا ا", وتحليلها, وإخضاعها للتمحيص والنقد في ضوء مقتضيات ذلك التصور الإسلامي سواء من حيث الموضوع أو المنهج.

3. بناء نسق علمي متكامل، يضم ما صح من نتائج العلوم الحديثة، وما صمد للتمحيص والنقد من نظريا ا، ثم يربط بينها وبين ما توصل إليه علماء المسلمين من حقائق وتعميمات برباط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي للإنسان وا تمع والوجود.

4. استنباط فروض مستمدة من ذلك النسق العلمي المتكامل الذي تم التوصل إليه فيما سبق, وإخضاع تلك الفروض للاختبار في أارض الواقع، للتحقق من صدق الاجتهاد البشري المتضمن بالضرورة في عملية بناء أي نسق علمي نظري.

الإجراءات المنهجية للتأصيل

لعله من الممكن ترجمة هذه العناصر ا ملة إلى إجراءات تفصيلية محددة يمكن إتباعها من جانب الباحث في التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، في صورة مجموعة من الخطوات العملية كما يأتي:

أولا: تحديد أبعاد التصور الإسلامي للإنسان وا تمع والوجود، ليكون بمنـزلة الإطار المرجعي العام والمعيار الأساس الذي يحتكم إليه عند القيام بالخطوات اللاحقة وبصفة خاصة فيما يلي:

1. عند النقد والتقويم لمفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة ونظريا ا.

2. عند وضع الأطر النظرية المفسرة لأي ظاهرة أو قطاع من الظواهر الاجتماعية المترابطة.

ويتم التوصل إلى ذلك التصور المرجعي العام -بطبيعة الحال- عن طريق تطبيق المناهج المستخدمة في علوم الدين الإسلامي, وخصوصا أصول الفقه (مع تطويره ليناسب القيام بهذه المهمة الإضافية المتمثلة في استنباط الأطر التصورية العامة بدلا من الاقتصار على المهام التقليدية المتصلة باستنباط الأحكام التكليفية الجزئية).

ثانيا: حصر حقائق ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها المتصلة بالموضوع المراد بحثه، ثم إخضاعها للتمحيص الصارم، وتقويمها لاستنقاذ ما يصمد منها للنقد في ضوء:

أ. تحليل الأصول التاريخية التي تطورت عنها إسهامات هذه العلوم الحديثة، وفهم العوامل التي أثرت على مسيرتها حتى وصلت إلينا على الصورة التي نجدها بين أيدينا اليوم.

ب. معطيات التصور الإسلامي العام للإنسان والمجتمع والوجود (المشار إليها في أولا).

ثالثا: استجلاء موقف الإسلام وعلماء المسلمين من الظاهرة أو القضية موضوع الدراسة رجوعا إلى القرآن الكريم وتفسيره، والى السنة الصحيحة وشروحها، وإلى إسهامات علماء المسلمين من القدامى والمحدثين المتصلة بالموضوع, وذلك باستخدام المناهج المعتمدة في الاستنباط من النصوص (على الوجه المبين في أولا).

رابعا: بذل الوسع لبناء نسق علمي متكامل على ما يأتي:

أ. ما صمد للنقد والتمحيص من نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها (التي انتهينا إليها في ثانيا).

ب. ما تم التوصل إليه استنباطا من المصادر الشرعية حول موضوع الدراسة (ثالثا أعلاه).

ويربط بين هذين العنصرين برباط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي العام للإنسان وا تمع والوجود (الموصوف في أولا), وذلك باستخدام القواعد المنطقية والشرعية المناسبة.

خامسا: استنباط فروض علمية مستمدة من ذلك النسق المتكامل (الموصوف في رابعا)، وإخضاع تلك الفروض للاختبار في أرض الواقع (بمعناه الشامل المتضمن لما يمكن مشاهدته بالحواس، ولما تظهر آثاره في عالم الشهادة مما ليس خاضعا في ذاته للإدراك الحسي) وذلك دف التحقق من صحة اجتهادات الباحثين (المتضمنة بالضرورة في صياغتهم لأبعاد الأطر التصورية العامة، وفي إسقاطهم للتفسيرات على المشاهدات الجزئية الواقعية)، وذلك باستخدام مناهج البحث العلمي المطبقة في العلوم الاجتماعية الحديثة (مع تعديلها أيضا بما يناسب القيام بالمهمة الجديدة المتصلة بالتعامل مع الجوانب الروحية والعوامل الداخلية غير المحسوسة بدلا من التعامل مع المحسوسات وحدها في النموذج التقليدي).

سادسا: النظر في نتائج اختبار الفروض في أرض الواقع ومراجعتها للتوصل إلى أكبر قدر ممكن من التوافق بين الأطر التصورية والنتائج الواقعية وهذا قد يتضمن:

أ. المراجعة المتأنية والفاحصة للإجراءات المنهجية التي اتبعت في البحوث الواقعية للتحقق من صدقها الداخلي والخارجي، وإعادة النظر فيها لتلافي أوجه قصورها.

ب. إجراء التعديلات المناسبة في الأطر التصورية التي استمدت منها الفروض، لمعالجة ما يمكن أن يكون قد وقع فيه المنظرون من أخطاء في الاستنباط، خصوصا عند ضم النصوص بعضها إلى بعض، توصلا إلى الأطر التفسيرية العامة. مع ملاحظة أنه يستحيل وجود أي تناقض حقيقي بين وحي صحيح يقيني الدلالة يقيني الثبوت وبين نتائج المشاهدات الواقعية الممحصة الشبيهة باليقين.

البحـوث

لقد تبين لنا من العرض السابق أنه من الممكن القول بوجود قدر معقول من الاتفاق اليوم حول ماهية منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وكذا حول ترجمة هذا المنهج إلى إجراءات تفصيلية محددة على وجه يتحقق فيه التكامل بين الوحي والعقل والحواس بوصفها مصادر لمعرفتنا بالإنسان وا تمع، ولعله أن يكون قد تبين لنا بصفة خاصة من استعراض تلك الإجراءات المنهجية أن جوهرها في اية المطاف يدور حول إجراء البحوث الواقعية لاختبار الأطر التصورية المستمدة من فهمنا للوحي في الواقع الكلي (الذي يشمل الظواهر الإمبريقية وغير الإمبريقية في الوقت ذاته) لضمان التأكد من مطابقة تلك الأطر التصورية للواقع.

فإذا صح ما ذهبنا إليه، فإن السؤال الذي ينبغي أن يثار هنا الآن يتعلق بالمدى الذي وصلت إليه البحوث التأصيلية من حيث التطبيق الفعلي لهذه المنهجية أو غيرها في أرض الواقع, ذلك أن كل المناقشات حول المفهوم والمصطلح أو حول الإجراءات المنهجية لا تخرج في الحقيقة عن كو ا نوعا من التمهيد الضروري لقيامنا بالمهمة الأصلية, ألا وهي إجراء البحوث التأصيلية التي تسهم في بناء نظريات في العلوم الاجتماعية تنطلق من التصور الإسلامي, ولكنها في الوقت ذاته تستوعب الصحيح من الحقائق والتعميمات التي توصل إليها العلماء في فروع تلك العلوم إلى اليوم, وبما يؤدي فوق هذا كله إلى إضافة إنتاج علمي جديد مؤصل على وجه غير مسبوق.

غير أنه قد يكون من المناسب, قبل أن نتطرق للحديث عن الحالة الراهنة لمثل تلك "البحوث التأصيلية أو التطبيقية" المحددة, التعرض لقضية أسبق منها منطقيا ألا وهي التعرف على الحالة الراهنة لما يمكن أن نسميه ببحوث البنية الأساسية, أو "البحوث التأسيسية"، وذلك على أساس أن التقدم في البحوث التطبيقية إنما يتوقف أيضا على تحقيق التقدم في هذا النوع من البحوث. وستقتصر مناقشتنا في هذا البحث على الجانب التأسيسي آملين أن نفرد جانب البحوث التأصيلية التطبيقية بدراسة مستقلة.

البحوث التأسيسية

إن ما نقصده بالبحوث التأسيسية هو تلك البحوث والدراسات, التي وإن لم ينتج عنها بذا ا نتائج محددة تمثل تأصيلا "لمحتوى" أي فرع من فروع

العلوم الاجتماعية, أو تأصيلا "لمادة" أي مبحث من مباحث تلك الفروع، إلا أنها تعد في الوقت ذاته بمنـزلة الشرط الضروري أو الأساس الذي لا غنى عنه لأي إسهام تأصيلي ذي بال, وسنتحدث تحت هذا العنوان عن ثلاثة أنواع من هذه البحوث التأسيسية:

1. بحوث تتعلق ببلورة التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود.

2. بحوث تتصل بتكشيف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والإسهامات التراثية التي تتصل بأي فرع بعينه من فروع العلوم الاجتماعية.

3. بحوث تتصل بإصلاح منهجية العلوم الشرعية ومنهجية العلوم الاجتماعية لتكون في خدمة المنهجية التأصيلية.

أولا: البحوث حول التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود

لما كانت بلورة "التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود" تعد الأساس الذي يقوم عليه بناء التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، باعتبار أن ذلك التصور هو بمنـزلة النظرية العامة للعلوم الاجتماعية، أو بمنـزلة الإطار المرجعي لتلك العلوم، والذي يكون بهذه المنـزلة هو المعيار الذي يحتكم إليه في تقويم نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة، فإن البحوث المتصلة ببلورة هذا التصور، واستجلاء أبعاده، وصياغته في شكل نسق استنباطي يمكن استعماله مباشرة لأداء تلك الوظائف، يصبح من المهمات التي لا يمكن تحقيق أي تقدم ذي بال في عملية التأصيل دون تحقيق تقدم كاف فيها. وأقصد بالنسق الاستنباطي هنا صياغة هذا التصور في شكل مجموعة من القضايا المترابطة منطقيا، بحيث يمكن استنباط القضايا الدنيا من العليا في مستوى التجريد، وبحيث يمكن أن تستنبط منها بشكل منطقي فروض جديدة مبنية عليها ومشتقة منها، بما يمكننا من الحكم على صدق أي مكون من مكونات النسق الاستنباطي باختبار تلك الفروض في أرض الواقع. وبالتالي اختبار صدق النسق الاستنباطي كله وتعديله باستمرار في ضوء هذا الاختبار الواقعي، ومعنى ذلك أن تكون صياغة القضايا التي يتضمنها النسق الاستنباطي، والمفاهيم التي يتضمنها، وتعريفات تلك المفاهيم، أن تكون جميعا واضحة ومحددة. وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن مجرد الكتابات الأدبية أو الدعوية أو البلاغية المعتادة في تناول قضايا التصور

الإسلامي للإنسان وا تمع والوجود (والتي تخدم أهدافا أخرى مرغوبة تماما، إلا أنه لا ينبغي الخلط بينها وبين أهداف البحث العلمي المحددة).

والذي يظهر لنا أن هذا النوع من البحوث التأسيسية لم يلق حتى الآن ما يستحقه من اهتمام على الرغم من أهميته المحورية وبوصفه أساسا لجهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية جميعها. فالإسهامات في هذا السبيل لا تخرج في ما يبدو عن بعض المحاولات الجزئية المتناثرة، التي تجيء في بعض الأحيان مقدمات لمحاولات أخرى لتأصيل المحتوى لبعض مباحث العلوم الاجتماعية أو فروعها، فتأتي في هذا السياق وكأ ا لم تكن مقصودة. أما أن يقصد الباحثون قصدا لخدمة هذه القضية المحورية التي تخدم جميع فروع العلوم الاجتماعية فتلك مهمة لا تزال تنتظر من يقوم ا. ويبدو أن الحرص على الوقوف عند حدود التخصص يحد كثيرا من انطلاق كثير من الباحثين الذين يخشون الا ام "بالخروج عن التخصص" في هذا ا ال، في حين أن التصور الإسلامي للإنسان وا تمع والوجود يتطلب بطبيعته جهدا متعدد الأبعاد والتخصصات، أما عن غموض الصياغات وعدم الاهتمام بصبها في قالب القضايا المحددة والمترابطة منطقيا والتي يمكن إدخالها في أنساق إستنباطية منتجة فحدث عنه ولا حرج.

ثانيا: تكشيف آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية والإسهامات التراثية

لقد وجهت جهود كبيرة -حسنة المقصد- نحو تكشيف آيات القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية أو إسهامات علماء المسلمين، التي تتصل ببعض فروع العلوم الاجتماعية. وكان الهدف من عملية التكشيف تلك تيسير المصادر الإسلامية لتكون أمام أنظار الباحثين في قضايا التأصيل الإسلامي, خاصة من المتخصصين في العلوم الاجتماعية، ممن ليست لهم ألفة كبيرة سابقة بتلك المصادر. وبطبيعة الحال لم يكن يتوقع أحد أن تسفر هذه الجهود عن نتائج سريعة, لأن الجميع كانوا يدركون -ولا شك- عظم حجم ما يتطلبه إنجاز تلك الأعمال من إمكانيات مادية وبشرية ومن مراحل زمنية تقصر أو تطول في حدود تلك الامكانات.

ولكن النتائج التي تم التوصل إليها لم تجئ على الوجه الذي كان يأمله الكثيرون, مما أدى إلى نوع من الشعور بالإحباط لدى القائمين بالإشراف على تلك الأعمال، وتبع ذلك اتجاه لإعادة النظر في السياسة المتبعة إلى الآن نحوها. ولعل الحماس الأصلي لإنجاز أعمال تفيد أكبر قطاعات ممكنة من الباحثين المتخصصين في فروع العلوم الاجتماعية المختلفة، إضافة إلى توفر الخبرات الممتازة في فنون المكتبات والمعلومات التي قد لا ترى في التكشيف إلا عملية فنية هينة في رأيهم، قد غطى على حقيقة مؤداها أن عملية تكشيف آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية وإسهامات المسلمين قد لا يكون لها الأولوية المطلقة التي تبدو للناظر للوهلة الأولى. بل إن الباحث المتريث قد يتبين له أن عملية التكشيف لا يمكن أن تجيء من الناحية المنهجية عملا قبليا للتأصيل، ولكنها لا تكون إلا تسجيلا بعديا لما يتم التوصل إليه من نتائج في الربط بين المفاهيم القرآنية والحديثية والتراثية من جانب ومفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة من جانب آخر, وليس العكس.

فعملية التكشيف إذا أجريت في خدمة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية فإ ا تكون ذات طبيعة خاصة تختلف عن عملية التكشيف المعتادة في غير ذلك السياق. فالتكشيف في حالتنا يتم في سياق مهمة إيجاد التكامل بين نوعين من المعارف طال بينهما التباعد والتدابر قرونا طويلة, حتى أصبح القدر المشترك بينهما ضئيلا, وهذا يجعل الجوانب الفنية والآلية للتكشيف أمرا هامشيا مقارنة بالمهمات الفكرية والتصورية التي لابد أن تسبق تلك الجوانب الفنية. وسنشير لاحقا إلى اثنين من هذه المهمات الفكرية التصورية التي يقوم عليها التكشيف في سياق جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية:

أ. الاتفاق على المصطلحات: لا يمكن أن يبدأ التكشيف بشكل فعال دون وجود قدر كاف من الاتفاق بين المتخصصين على ما يشبه الحصر الشامل لمصطلحات الفرع الذي يراد تكشيف موضوعاته أو مفاهيمه, والتي يراد بيان مواقع ورودها في النصوص, وهذا يثير بادئ ذي بدء قضية أي مصطلحات نعتمد:

1. المصطلحات أو المفاهيم المشتقة من الأطر التصورية للعلوم الاجتماعية الحديثة.

2. المصطلحات أو المفاهيم المشتقة مباشرة من الكتاب والسنة وكتابات علماء المسلمين.

3. الجمع بين المصدرين السابقين.

وعلى الرغم من البراءة البادية لهذا الحل الأخير وعلى الرغم كذلك من جاذبيته, إلا انه يثير قضية كبرى, ألا وهي كيفية الجمع بيت تلك المصادر, وهل المقصود بذلك مجرد وضع المصطلحات المستمدة من المصدرين في تجاوز مكاني أم أن المقصود تحقيق التكامل بينهما في نسق واحد. وهذا الاختيار الأخير -مرة أخرى- محمل بالمعاني, يسهل قوله ويصعب فعله، وأقصد بذلك أن هذا الاختيار (التكامل بين المصدرين وضمهما في نسق موحد) إنما يتطلب أمرا لا يقل بحال عن عملية تأصيل تامة لهذا الفرع أو ذاك من فروع العلوم الاجتماعية بالفعل! وتلك صورة من أقسى صور المصادرة على المطلوب! ومن هنا فقد كان ممكنا أن يحدث ماحدث، وأن ننتهي إلى الصورة التي تواجهنا الآن, حيث نجد أن القائمين بعمليات التكشيف أو إعداد فهارس المصطلحات قد اضطروا للعمل في حدود ما تسمح به معرفتهم (أو معرفتنا جميعا) الحالية, لا وفق ما يتطلبه القيام بمثل ذلك العمل من تكامل معرفي, فجاءت النتيجة على غير ما يشتهي الجميع.

ب. تنـزيل النصوص على المصطلحات: وحتى لو سلمنا جدلا بأننا قد اسطتعنا التوصل إلى قائمة متفق عليها من المصطلحات, تستغرق الفرع المراد تكشيف موضوعاته (بالرغم مما رأيناه من الصعوبات الكبرى التي تواجه تحقيق هذا الأمر), فإن المهمة الكبرى التي تلي ذلك هي النظر في النصوص, وفهمها على وعي وبصيرة, لتنـزيلها على المصطلحات الفنية أو العلمية المختارة، على وجه يتناسب مع مراد الشارع منها دون تعسف أو التواء، وتلك مهمة نحتاج التدليل على دقتها وصعوبتها المتناهية نظرا لما تحتاجه من أمور لابد من توافرها جميعا, إذ لا بد من توافر:

1. علم كاف بالقرآن, والسنة، ومصطلح علماء المسلمين، مع قدرة فكرية على تجاوز الفجوة التي حدث خلال المدة الزمنية المنقضية منذ توقف عطاء المسلمين, وقدرة على النظر إلى التفاسير والشروح بنظرة مؤلفيها الأصليين لو أ م كانوا يعيشون بين ظهرانينا اليوم.

2. علم كاف بالعلوم الاجتماعية الحديثة وبالفرع المقصود تكشيف النصوص في خصوصه, مع قدرة على التحرر من التجاوزات التي تلبست بتلك العلوم في مراحل تطورها المختلفة, حتى وصلتنا اليوم بصور ا الحاضرة (في غياب كامل لعطاء المسلمين في فترة التوقف المشار إليها).

ولا يخفى على أحد أن توافر هذين الأمرين بشروطهما المذكورة في فرد واحد يعتبر من أندر النادر بسبب طبيعة النظم التعليمية التي تنوء بعبئها الأمة إلى اليوم, هذه النظم القائمة على التمييز بين نوعين من التعليم: ما يسمى بالتعليم الديني، وما يسمى بالتعليم العام أو العلماني. ولقد أدى هذا إلى القناعة بإنصاف الحلول أو أرباعها أو ما هو أقل من ذلك, على أساس أن ما لا يدرك كله لا يترك جله، كما أن محاولات جمع أصحاب الخبرة الجزئية في شكل لجان أو فرق عمل تضم ممثلين لكل من الفريقين, لعدم وجود أية أرضية مشتركة في الغالب بينهما.

وكانت النتيجة أن جاءت بعض محاولات التكشيف تضم اجتهادات بغير اجتهاد! تضم أخطاء فادحة في الربط بين النصوص والمصطلحات الحديثة بأوهى الروابط التي يعسر تصورها، فتجد بعضهم وكأنه يرى أن كل شيء في الوجود مرتبط بكل شيء آخر فيه، وأنك بإمعانك النظر تستطيع ربط كل شيء بكل شيء آخر تقريبا! وهكذا ينتهي بالمطلع على مثل تلك المحاولات إلى رفضها جملة وتفصيلا، لأن الأعمال المرجعية بطبيعتها تفترض تسليما مسبقا بدقة إمدادها حتى تقبل دون مراجعة أو تمحيص أو إعادة تدقيق من القارئ، وإلا فقدت مصداقيتها كلها إذا ثبت ورود القليل من الأخطاء فيها. ولقد وصل الأمر ببعض ذوي الغيرة على قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إلى الدعوة للتوقف تماما عن محاولات التكشيف مستندا إلى الآية الكريمة التي تشير إلى أولئك الذِين جعلُوا الْقُرآنَ عِضِين (الحجر:91). فأصحاب رد الفعل هذا يرون أن التكشيف ليس إلا تقطيعا للقرآن الكريم، وبترا لآياته من سياقها بدون إدراك جامع للمرامي الكلية للقرآن، ومن هنا جاءت استعارة صاحب ذلك الرأي للفظة "عضين" أي أعضاء من القرآن الكريم. وصاحب

هذا الرأي* خالف في تفسيره (جعلوا القرآن عضين) ما قاله ابن كثير من أن المقصود هو أ م فرقوه وجعلوه أعضاء فآمنوا ببعضه وكفروا ببعض.

ومع ذلك فإنه من الممكن القول بأنه لم يكن من المحتمل أن نصل إلى استبصار بالموقف على الصورة التي وصلنا إليها الآن دون أن نخوض لجة التكشيف ذه الصورة القاصرة، لكي نسبر أغواره، ولنتعرف على مواطن القصور فنتجنبها. ولعله لازال بإمكاننا أن نستفيد من تلك التجربة على الرغم من كل هذه الصعوبات من خلال إعادة النظر في تلك المحاولات السابقة بشكل جذري على الأسس التالية:

1. التخلي عن محاولة الاستقصاء الكامل لكل النصوص المتعلقة بكل المصطلحات الفنية في هذه المرحلة، والقناعة بمحاولات جزئية محدودة تتوقف عند حدود علمنا في الوقت الحاضر دون زعم الاستغراق لكل المصطلحات في أي فرع.

2. التزام النـزاهة العلمية التي تقضي باستبقاء المصطلحات والإحالات التي يثبت من عرضها على جمهرة المتخصصين أن لها بالفعل ما تستند إليه من فهم النصوص وفقهها، ومن علم بالمصطلحات والمفاهيم التي تشير إليها في بيئتها العلمية الطبيعية بشكل طبيعي ودون تعسف.

ثالثا: البحوث في محيط الإصلاح المنهجي

لقد تبين لنا مما سبق أن المنهج الصحيح للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يتطلب الجمع بطريقة تكاملية بين المناهج الأصولية للاستنباط من النصوص (وهي المناهج المستخدمة في العلوم الشرعية عادة) ومناهج البحوث والدراسات الواقعية (الميدانية) المستخدمة في العلوم الاجتماعية الحديثة، ولكننا قد أشرنا أيضا إشارة عابرة في سياق العرض إلى أن كلا من النوعين من المناهج لا يمكن استثماره لخدمة قضية التأصيل إذا ظل على الصورة الحالية نفسها، وذلك حتى يستطيع المركب منها -بعد التجديد والتطوير- القيام بالمهمة المرجوة جمعا بين الوحي والوجود في إطار منهجي متكامل على النحو المطلوب.

---

* طه جابر العلواني في محاضرة له بكلية معارف الوحي بالجامعة الإسلامية بماليزيا سنة 1955 م ، (التحرير).

ولقد بذلت في السنوات الأخيرة بعض الجهود التي حاولت التعامل مع هذه القضية الدقيقة ومواجهتها بشكل فعال، وفيما يلي نشير إلى الاتجاهات العامة لتلك الجهود:

1. الكتابات المتصلة بإصلاح مناهج العلوم الشرعية

لقد أوضح طه جابر العلواني -وهو من المتخصصين البارزين في العلوم الشرعية- أن منهج أصول الفقه قد تأسس في الأصل لمعالجة القضايا الفقهية, وهي قضايا تختلف بطبيعتها عن الظاهرة الاجتماعية, خصوصا من النواحي التالية:

أ. أن القضايا الفقهية تتسم بالجزئية في الغالب؛ أما الظواهر الاجتماعية أو الإنسانية فإ ا تتسم بالتعميم.

ب. أن القضايا الفقهية يطلب فيها تبين الحكم الشرعي التكليفي, في حين أن الظاهرة الاجتماعية يطلب فيها تبين القوانين والسنن والعلاقات.

ويبين العلواني أنه لهذه الأسباب فإن هناك حاجة لتطوير المناهج الأصولية لتصلح للاستخدام في دراسة الظواهر الاجتماعية, ثم يضيف إلى ذلك قوله: "... لا أتوقع أن أصول الفقه في وضعه الذي أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة"[9] يقصد بذلك استخدام المناهج الأصولية في دراسة الظواهر الاجتماعية.

ويشير جمال الدين عطية إلى هذا المعنى بوضوح في قوله: "... علم أصول الفقه قد وضع أصلا لضبط التكاليف (افعل ولا تفعل) واستنباط الأحكام المتعلقة ـذه التكاليف من النصوص. وبالتالي هو لم يوضع أصلا لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها! ومن الظلم أن نحمله ما لا يحتمل.", ويعطي بعد ذلك مثالا لبعض ما أهمل تقليديا على الرغم من أهميته الكبرى, فيقول: إن علم المقاصد الشرعية

---

[9] العلواني, طه جابر. "إسلامية المعرفة"، **محاضرات دورة استراسبورغ**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988.

قد أهمل كثيرا في الماضي, مع أن تطبيقه في العلوم الاجتماعية يمكن أن يضبط لنا فلسفة هذه العلوم ومقاصدها[10].

ويحدد العلواني جوانب ثلاثة يرى أ ا تستحق إعادة النظر فيما يتعلق بالمناهج الأصولية لتكون لها فاعليتها في بناء مناهج العلوم الاجتماعية في العصر الحديث:

أ. إعادة النظر في تعريف الأصوليين للإجماع, الذي يعرفونه تقليديا بأنه "اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد (صلى الله عليه وسلم) في عصر من العصور على أمر من الأمور). وهذا أمر يرى استحالة تحقيقه, وينقل –تصديقا لمقولته- ما نسب إلى الإمام أحمد بن حنبل أنه قال "من ادعى الإجماع فهو كاذب".

ب. إعادة الاعتبار للعقل المتشرع في فهم النصوص بدلا من التوقف المبالغ فيه عند حدود الفهم اللغوي أو عند أراء السابقين[11], وقد يفيد في توضيح معنى العقل المقصود هنا ذكر التفرقة التي أوردها جمال الدين عطية في بيانه أن المطلوب "إعمال العقل منهجا" وليس مصدرا للأحكام.[12]

ج. إعادة النظر في شروط الاجتهاد التي يبدو من المستحيل معها "أن تجد مجتهدا"[13] في حين أن الأئمة الكبار لم يشترطوا هذه الشروط المعجزة عندما قرروا قواعد الاجتهاد.

أما عبد الحميد أبو سليمان فإنه يشير -في الاتجاه نفسه- إلى الحاجة إلى منهج أصولي يستجيب بجرأة وفاعلية لحاجات الواقع المتغير، سائر في حدود التوجيه الإلهي ومنضبط به, حتى لا نترك مجالا لمساحات خالية من حياة ا تمعات المسلمة تغيب عنها شمس المنهجية الإسلامية الحية[14].

ومن جهة أخرى حاول علي جمعة في بحث عنوانه "قضية تجديد أصول الفقه" القيام بحصر جميع المحاولات التي تناولت هذا الموضوع في صورها

---

[10] عطية, جمال الدين، "علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية"، **ندوة كلية الشريعة بجامعة قطر** (نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988)، ص13.

[11] العلواني, طه جابر. المرجع السابق، ص42.

[12] عطية, جمال الدين. المرجع السابق, ص14.

[13] العلواني, طه جابر. المرجع السابق، ص44.

[14] أبو سليمان, عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" في كتاب المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، (بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص126-133.

المختلفة السوي منها والشاذ, ثم وصف في ضوء ذلك ما يرى أنه بمنــزلة خطة لتجديد أصول الفقه نجتزئ منها ما يتصل بموضوعنا في الجوانب التالية:

1. إدخال علوم المقاصد، والقواعد والفروق، والتخريج, في علم أصول الفقه لإضفاء جانب التطبيق عليه.

2. جعل المقاصد الشرعية مظلة للإفتاء يرجع إليها، لتكون ضابطة وحاكمة ومعدلة لعملية الإفتاء بوصفها جزء من آليات التخريج والإلحاق وشروطه.

3. تحويل الإجماع والاجتهاد إلى مؤسسات.

وقد اهتم الكاتب المذكور في إطار مناقشته بأن يضع في اعتباره مسألتين لكل منهما دلالتها بالنسبة لموضوعنا، وهما كما ذكر في اية بحثه:

1. استخدام منهج أصول الفقه في العلوم الاجتماعية.

2. استخدام مناهج العلوم الاجتماعية في أصول الفقه[15].

تلك بصفة عامة هي الخطوط التي سارت عليها المناقشات المتعلقة بإصلاح مناهج العلوم الشرعية -وخصوصا أصول الفقه- لكي تكون قادرة على القيام بعملها الحيوي بوصفها مكونا أساسيا من مكونات منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. ويلاحظ أننا لا زلنا في مرحلة التعرف على الخطوط العامة للإصلاح, أو مجرد الدعوة إليها, ولما نبدأ بعد في جهود محددة لإحداث التغيرات المطلوبة, انتظارا -فيما يبدو- لتحقيق قدر كاف من الاتفاق بين المتخصصين في العلوم الشرعية من ذوي الإدراك الكافي للهموم المعاصرة للأمة.

والصعوبة الكبرى التي تواجه البحوث في هذا الاتجاه تكمن في يب الكثيرين من الباحثين الجادين من مخالفة ما انتهى إليه علماء الإسلام المتقدمون, أو من تجاوزه, في ضوء اختلاف ظروف الزمان والمكان. وتلك أمور لم يتهيبها المتقدمون أنفسهم, ولم تقف عائقا أمامهم عن ابتكار الحلول للمواقف المتجددة التي واجهتهم, في ضوء الالتزام الكامل بما شرعه الله لعباده. ولما كان المعول في الأمور كلها على أن الأعمال بالنيات, ولما كان علم الله عز وجل لا

15 محمد, علي جمعة. **قضية تجديد أصول الفقه. القاهرة**: دار الهداية، ص52-53.

يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض, وانه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور, فإنه ينتج عن ذلك أن كل من عرف نفسه تجردا وصدق نية (دون توهم كاذب أو تزيين شيطان)، ثم أحجم عن الشهادة، وعن بيان ما يظنه حقا, فإنه يكون من المقصرين على أقل تقدير. وأما من عرف من نفسه غير ذلك ,ثم أقدم بنشر باطله، فإنه يعلم أيضا مصير المفترين على الله ورسوله. ومن هنا فالذي يبدو لي أنه لا مجال للتحرج والتهيب في طرح الأمور التي يبدو أ ا تخالف مألوفا رد الخوف من الناس، فالله تعالى أحق أن نخشاه إن كنا من المؤمنين الصادقين, وإيثار السلامة ليس من خلق المسلمين, ولن يغنينا فتيلا عندما نقف أمام رب العالمين، كما أن التفكير الموغل في الاعتذارية والتردد والتحرج يوشك أن يغلق أبواب النماء والقوة أمام الأمة, بل يوشك –والعياذ بالله- أن يخنقها خنقا ويتركها فريسة للأمم تتداعى عليها.

ولعله من المناسب في إطار هذا التوجه العام أن نشير إلى طرح عرضه مؤخرا طه جابر العلواني في كتيب بعنوان إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم. فقد ذكر في سياق حديثه عما اعتبره من المحاور الأساسية لإسلامية المعرفة ما يلي:

أ. بناء منهج التعامل مع القرآن العظيم: يرى العلواني أن تعاملنا مع القرآن يحتاج إلى وقفة إذا أردنا أن يكون الكتاب الكريم موجها وهاديا لعملية أسلمة المعرفة, ويرى أن الأمر قد يقتضي إعادة بناء علوم القرآن المطلوبة وتركيبها لهذا الغرض [أي إسلامية المعرفة] وتجاوز الكثير من الموروث في هذا ا ال من العلوم التي أدت وظيفتها في خدمة النص القرآني. [حيث] كانت العقلية البلاغية اللغوية وما توحي به من اتجاه نحو تجزئة النص وملاحظة معاني المفردات هي العقلية السائدة [في الماضي].أما في المرحلة الراهنة فإن العقلية السائدة هي عقلية الإدراك المنهجي للأمور, والبحث عن [العلاقات] بطرق تحليلية ونقدية، توظف الأطر العلمية المختلفة, وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة..."[16]

ب. بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة: يرى الكاتب أن السنة تكشف لنا عن خصائص الواقع الذي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتعامل

---

[16] العلواني, طه جابر, **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم**. القاهرة: دار الهداية, 1995, ص23.

معه ويتحرك فيه. وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته ويدفعنا ذلك إلى استنباط منهج فقه التنـزيل على الواقع، من خلال تطبيقات النبي المعصوم –صلى الله عليه وسلم- لا من خلال النـزوع إلى التقليد والمحاكاة في الجزئيات والتفاصيل كما يضن الكثيرون، فمنهج التأسي والاتباع غير منهج التقليد."[17]

وكأن العلواني يدعو إلى ما لا يقل عن عملية مراجعة وإعادة نظر شاملتين في مناهجنا المتبعة في التعامل مع الكتاب والسنة, على وجه يعتقد أنه يعيد للفكر الإسلامي حيويته وقوته دون أي تنازل عن أسسه ودعاماته. وتلك لعمري دعوة بعيدة الأثر, ينبغي أن تأخذ ما تستحقه من الدراسة المتأنية والمناقشة الجادة حتى تتضح أبعادها ونتائجها من كل الوجوه. ذلك أن العرض الذي قدمه المؤلف في ذلك الكتيب لتلك النقاط قد جاء مقتضبا -في حدود السياق الذي جاء فيه- كما أن الأمثلة التي أعطيت لا تبدو كافية بالنظر إلى جدية الموضوع واتساع نطاق تطبيقاته.

3. البحوث المتعلقة بإصلاح مناهج العلوم الاجتماعية

لقد بينا فيما سبق أن منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية تقوم في جوهرها على إيجاد نوع من التكامل بين المناهج الأصولية للاستنباط من النصوص، ومناهج البحوث الواقعية الميدانية للعلوم. واشرنا أيضا إلى أن كلا من هذين النوعين من المناهج يحتاج أولا إلى قدر من التطوير والإصلاح ليكون مؤهلا للقيام بوظيفته بصورة سليمة في تلك المنهجية المتكاملة، منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. ولقد انتهينا في الفقرات السابقة من استعراض بعض أهم البحوث التي تعرضت لقضية التطوير لمناهج العلوم الشرعية، ويبقى أن ننتقل الآن للحديث عن قضية تطوير مناهج العلوم الاجتماعية وما يتصل ا من بحوث.

لقد أصبح من المتفق عليه اليوم أن أهم أوجه النقد التي صوبت إلى التوجهات التجريبية (الإمبريقية) الوضعية التي سادت العلوم الاجتماعية حتى الآن تتمثل في أمرين أساسين وما يتفرع عنهما:

---

[17] المرجع السابق ص26.

الأمر الأول: الاقتصار على دراسة الظواهر المحسوسة، واستبعاد كل ما لا يمكن مشاهدته بالحواس من مجال الدراسة العلمية المشروعة.

الأمر الثاني: اعتماد الحواس وحدها مصدرا للمعرفة العلمية الصحيحة. ولقد ترتب على هذا الانحياز المادي الحسي لمناهج العلوم الاجتماعية التقليدية نتيجتان:

1. استبعاد الجوانب الروحية (بل والعقلية عند بعض المدارس) للإنسان موضوعا للدراسة العلمية.

2. استبعاد الوحي الصحيح مصدرا للمعرفة العلمية.

لقد سبق أن بينا في غير هذا الموضع[18] أن هذه النظرة الاختزالية تكمن وراء ما هو مشاهد من اضطراب في فهم الإنسان وا تمع في نطاق المنظور التقليدي لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، كما اشرنا إلى أن الخروج من هذه الدائرة الاختزالية المعيبة يتطلب الاعتراف بالعوامل العقلية والروحية موضوعات للدراسة العلمية الجادة، كما يتطلب الرجوع إلى الوحي مصدرا لفهم تلك العوامل التي تنتمي في جوهرها الفعال إلى عالم الغيب.

ولما كانت العلوم الاجتماعية التقليدية قد تقدمت تقدما كبيرا فيما يتعلق ببلورة المناهج البحثية القادرة على توجيه البحوث الواقعية، التي تنصب الدراسة فيها على الظواهر المحسوسة كالمنهج التجريبي والتصميمات شبه التجريبية والدراسات البعدية، ونحوها، كما أ ا تقدمت تقدما كبيرا في بلورة أدوات البحث الموجهة نحو الملاحظة الخارجية للظواهر المحسوسة، فإن هذه المناهج وتلك الأدوات البحثية لا تكفي وحدها ولا شك، عند ما يراد -في ضوء منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية- دراسة الواقع الكلي (Total Reality) المتضمن للظواهر المحسوسة وغير المحسوسة (إذا صحت تسمية الأخيرة بالظواهر أصلا).

والواقع أن تقدم بحوث التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية مر ن بالتقدم الذي يتم على جبهة ابتكار المنهجيات و الأدوات البحثية القادرة على سبر

[18] إبراهيم عبد الرحمان رجب:" المنهج العلمي لبحث من وجهة إسلامية"، **ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعيـة**، القاهرة:المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

أغوار الحقيقة الواقعية في كليتها، أي الجوانب المحسوسة منها وغير المحسوسة، المادية منها وغير المادية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. والحق أنه لم تكد تبذل إلى الآن أي جهود جادة في هذا السبيل, ولعل هذه الفجوة بذا ا يمكن أن تفسر لنا السبب الرئيسي لعدم إحراز تقدم كبير في البحوث التأصيلية كما نأمل أن نوضح ذلك في دراسة أخرى. بل لعلها تفسر لنا الشعور الذي يتبادر إلى أذهان بعضهم من أن جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لم تتحقق النتائج المأمولة منها في المرحلة الماضية.

ولقد يخطر ببال بعض الناس أن مهمة ابتكار مناهج وأدوات بحثية جديدة قادرة على استكشاف الجوانب غير المحسوسة من هذا الوجود، أو تلك التي تتصل بعالم الغيب، مهمة غاية في الصعوبة لأنه لم يسبقنا إليها أحد، وأن هذا قد يفسر تقاعسنا إلى الآن عن التعامل مع هذه القضية. ولكن الواقع غير ذلك, فقد يندهش الكثيرون عندما يرون أن هناك بالفعل جهودا جيدة قد بذلت في هذا السبيل عند غيرنا, وأقصد بذلك عند الباحثين من أصحاب التوجهات النقدية للمنظور التقليدي للعلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، فلقد أبلى هؤلاء بلاء حسنا في نقد الطرق والأدوات البحثية الحالية، ثم في ابتكار طرق وأدوات جديدة جديرة بأن ننظر فيها بجدية, سواء استفدنا منها مباشرة أو بطرق غير مباشرة.

ويمكننا التمييز في تلك الجهود النقدية الإنشائية بين اتجاهين: أحدهما رافض متشدد للتوجهات الوضعية التجريبية (الإمبريقية) دون مساومة، ويمثله "أصحاب التوجه الجديد في البحث"New Paradigm Reseaserch. والثاني معتدل يقبل كلا من المناهج والطرق الكمية والكيفية معا, ويطلق عليه أصحابه اتجاه التوجه المنهجي Methodological Diversity. وفيما يأتي نبذة تبين موقف أصحاب كل من التوجهين (أنظر: إبراهيم رجب، 1994):

1. **التوجه الجديد في البحث New Paradigm Reseaserch :**

ينادي أصحاب هذا الاتجاه باستعادة المناهج أو الطرق الكمية في البحث Quantitative Methods بالكلية وإحلال الطرق الكيفية في البحث Qualitative Methods محلها، ويشنون هجوما شديدا على من يستخدمون الطرق الكمية, ويحبذون استخدام المداخل الظاهراتية Phenomenological

Approaches والمداخل التفسيرية Hermeneutical Approaches التي يرون أ ا تقربنا إلى الوصول إلى الحقيقة في فهم الإنسان من خلال النفاذ إلى "المعاني" التي يضيفها المبحوثون على سلوكهم, وعلى الواقع الذي يعايشونه ويدركونه. ولقد جمع بيتر ريزون وجوان روان[19] عددا كبيرا من الإسهامات التي تصف أو تقدم نماذج تطبيقية للطرق والأدوات البحثية المنطلقة من هذا التوجه، مثل طريقة البحث بالمشاركة Endogenous Research والمنهجية الباطنية Participative Research والمنهجيات الخبراتية Experiential Methodologies والمنهجية الحواريةDialogical Research إلى غير ذلك من الطرق والأدوات التي تحاول النفاذ إلى الحياة الداخلية الذاتية للإنسان توصلا إلى تعميمات موضوعية، واتخاذ ذلك بديلا لطرق الملاحظة الخارجية التي (رغم غلو الوضعيين) تعجز عن الوصول إليها أصلا.

2. اتجاه التنوع المنهجيMethodological Diversity:

وهو اتجاه لا يقوم على استبعاد المناهج والطرق الكمية, ولكن على استكمالها بالطرق الكيفية, حتى يمكن تغطية كل جوانب الحقيقة الواقعية، كما يقرر ذلك بولكنجهوزن[20], ويرى لأصحاب هذا التوجه أن هدفنا هو الوصول إلى الموضوعية، وبوسعنا -كما يقول جرجن[21]- أن نستخدم أية منهجية كانت، طالما أ ا تمكن الباحث من الوصول إلى الحقيقة, سواء جاءت قوة تلك المنهجية من البحوث التي تستخدم عينات كبيرة [كما هو الحال في المنهجيات التقليدية], أو جاءت قو ا من حساسيتها للفروق الدقيقة, أو قدر ا على النفاذ إلى العمق [كما هو الحال في المنهجيات الجديدة], ويلخص فورد[22] رأي أصحاب تلك التوجهات الحديثة, فيقرر بأ م يركزون على المتغيرات التي تتعلق "بالخبرات الخاصة للأشخاص الذين تجري عليهم الدراسة، والتي لا يمكن أن يلاحظها إلا هم أنفسهم, ولما كان المبحوثون بشرا "قادرين على توجيه

---

19 Peter Reason & JohnRowan (eds.): (1981) *Human Inpuiry: Asoursebook of New Paradigm research*. (NewYork: John Wile).

20 Donal E. Palkinghorne: (1984) "FurtherExtentions of Methodological Diversy for Counseling Psychology", *Journal of Couseling Psychology*, Vol.31, no.4, p.104, 112.

21 Kenneth J.Gergen (1985) "The SocialContructionst Model in Modern Psycholohy", *American Psychologist*.Vol.40, no.3, p, 249.

22 Donald H. Ford: (1984) "Reexamining Guiding Assumptions: Theoreticaland Methodological Implications", *Journal of Couseling Psychology*Vol.31, no.4, p.464.

سلوكهم بأنفسهم فإ م يقررون ماذا يفشون ، وماذا يخفون, وماذا يحرفون, في تعبيرهم عن تلك الخبرات, ولذلك فإن إجراءات جمع البيانات ينبغي أن تصمم وتنفذ تعاونيا collaborative بين الباحث والمبحوث, إذا أردنا الحصول على بيانات صادقة", وينتهي إلى التأكيد أنه لابد لنا من ابتكار طرق بحثية جديدة تلائم طبيعة الظواهر الإنسانية التي ندرسها.

ومن هذا يتبين لنا بوضوح أننا لسنا وحدنا الذين نرى أن المناهج التجريبية والأدوات التي تركز على الملاحظة ليست كافية وحدها في دراسة الإنسان بكل جوانبه المادية والروحية, وأن هناك بدايات يمكن الاستفادة منها لمناهج وأدوات تحاول النفاذ إلى حقيقة الحياة الداخلية, وخصوصا الجوانب الروحية للإنسان, بما يمكن أن يخدم أهداف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على الوجه الذي نأمله، ولكن هذا يتطلب أيضا بذل جهود مكثفة ومنظمة لاختبار هذه المنهجيات والأدوات وتطويرها في الاتجاهات التي تتمشى مع الثورة العلمية التي يراد تحقيقها من خلال الجهود التأصيلية.

معارف الوحي: المنهجية والأداء[1]

عبد الحميد أبو سليمان[2]

الإصلاح المنهجي: جوهر القضية الفكرية في العصر الحديث

تتناول هذه الورقة القضية الفكرية من الناحية الكلية وليس من الناحية "الأكاديمية" الفنية التفصيلية، لأن القضايا الفنية التفصيلية تنبثق عن الأعمال البحثية والدراسية المتخصصة. أما في ورقة كهذه وفي إطار كالذي نحن فيه، فيحسن بنا أن نحاول الإلمام بالصورة الكبيرة لندرك حجم القضية التي نواجهها. وإذا تم ذلك سهل علينا أن نعرف ما نريد أن نفعله، وما يجب علينا القيام به.أما عندما نتعرض لتفاصيل "أكاديمية" فنية متجاهلين القضايا الكبرى، فإن الحديث يبدو كأنما هو محاولة للإبقاء على الحالة القائمة والبحث عن الحد الأعلى الذي يجب أن نتمسك به، والحد الأدنى الذي يمكن التنازل عنه، وتضيع في مثل هذه النظرة الجزئية صورة الواقع الإسلامي المؤلم، وتضيع الإشكالية الحضارية الكبرى التي تعيشها أمتنا.

لا شك في أن تاريخنا عزيز علينا، ولا ريب كذلك في أن التغيير المطلوب في واقعنا صعب. لكن التغيير والانتقال، مع الاعتزاز بالتاريخ ومحبته، وقبول معاناة التغيير، لا يكونان إلا بإدراك القضايا الأساسية والمبدئية والجوهرية. وإذا

---

[1] قد أصل المقال في مؤتمر علوم الشريعة في ا تمعات: الواقع والآفاق، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جمعية البحوث والدراسات الإسلامية، آب/أغسطس1994، بعمان/ الأردن.

[2] مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ورئيس مجلس أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية، وأول أمين عام للندوة العالمية للفكر الإسلامي، ورئيس لقسم العلوم السياسية بجامعة الملك سعود بالرياض سابقا، دكتوراه في العلوم السياسية, جامعة بنسلفانيا (Pennsylvania).

لم تتضح هذه الصورة، فإن الحديث عن التغيير والإصلاح يغدو مجرد حديث مكرر غير ذي موضوع، بل لا يعدو كونه ضربا من الهروب من الواقع وإضاعة الوقت.

والسؤال المطروح الآن هو: لماذا نبحث في القضايا الخاصة بإصلاح التعليم في العلوم الشرعية؟

ثمة -في رأيي- دواع ثلاثة أساسية لذلك هي:

1. الطموح والرغبة في تحقيق القدرة الفعلية على ممارسة ما نعتقد أنه حق. وهذه الرغبة وهذا الطموح ينطويان على غاية سامية وقصد ثقافي وعقَدي مشروع. وهذا الطموح هو في الواقع اعتراف بأن ما نمارسه واقعا ليس -في جملته- ما نعتقد أنه حق ويمثل جوهرنا العقدي والحضاري.

2. السعي لإصلاح واقع المسلمين السيئ في جملته, والمقهور في صراع الأمم والحضارات, هذا الواقع الذي لا يرضى به عاقل، ويصعب القبول به والاستمرار فيه. ولذلك درج عقلاء الأمة بإصرار على البحث عن الحل في ثنايا البنية الأساسية للمجتمع وأسلوب تمثلها للقيم والغايات، وذلك استمداد بالدرجة الأولى من تراث الأمة في فهم الشريعة.

3. الرغبة في استعادة الدور القيادي للأمة، لأن خصائص هذه الأمة ورسالة الإسلام والرؤية الحضارية المنبثقة عنها، كل ذلك يعبر ضرورة عن مهمة قيادية وريادية حضارية. وبالتالي، فإن أمر الأمة لا يمكن أن يستقيم مالم تحقق تلك المهمة، وتؤدي بشكل حقيقي وفعال ما يرتبط ا من وظائف.

ومن اجل أن تحقق الأمة ذلك كله لا بد من معرفة أسباب الحالة التي هي عليها في الوقت الحاضر, وبالتحديد حالها منذ الاستقلال عن الاستعمار وحتى اليوم.

وإذا حاولنا وصف هذه الحالة نلاحظ أ ا في جملتها تتصف بغلبة النــزعة المادية وسيطرة المنهج العلماني الغربي. ولو رجعنا إلى معاهدات الاستقلال الصوري, بدءا بمعاهدة 1936 وما تلاها من معاهدات بين الدول الاستعمارية والدول الإسلامية, لوجدنا أ ا معاهدات تشترط استمرار الأنظمة العلمانية ضمن الهيمنة والنفوذ الحضاري والسياسي الغربي.

وعندما نشأت المنظمات الدولية مثل الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي فإنه كان على الدول التي تود التعامل معها, وتلافي الدخول في معارك معها

ومع الدول الغربية من ورائها، أن تسير على النهج العلماني الغربي والخطط السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يرسمها الغرب. وما يجري اليوم في كثير من دول العالم الإسلامي نجد فيها آثار هذه الخطة واضحة، ولو أدى ذلك إلى قيام أنظمة تسلطية سافرة تسفك الدماء وتحطم ا تمعات، و در كل حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية بحجة الحفاظ عليها، وخوفا من قيام أنظمة إسلامية قد تؤدي إلى التسلط والاستبداد. والأدهى من ذلك كله هو انبهار جل المثقفين بالأنظمة الغربية، والقناعة بحتمية الاستمرار في الطريق المسدود وتكرار التجارب الخاسرة المرة.

وهدف هذه الورقة المقدمة لهذا المؤتمر في قضايا دراسة العلوم الشرعية وتدريسها في العالم العصري إنما هو البحث في متطلبات التغيير الضروري والمطلوب في واقع الأمة وكيا ا، هذا الكيان الذي يتفشى الضعف في أوصاله إذا قارنا حاله بحال الأمم الأخرى المتربصة، ومدى القوة التي تنتجها وتتمتع ا. فهذه الحالة المأساوية التي تسيطر على حياة الأمة تستوجب استنهاض الطاقة والاستعداد الكامل بين المثقفين للبحث الحر والجريء في الأسباب التي لابد من معرفتها، ومعرفة أسلوب التعامل معها، حتى تستطيع الأمة استعادة أمنها وتغيير وجهة التاريخ. ولكن يجب أن نعلم أن لتحقيق ذلك شروطا معينة لا بد منها, وإلا ذهبت الجهود هدرا، وأمست الأهداف والتطلعات نوعا من أحلام اليقظة والعبث في العمل والضياع في الوقت. ويبدو للمشاهد على تطاول الزمن وكثرة المحاولات وكأن المسلمين لا يدركون العوامل الأساسية في ضعف الأمة وإخفائها في تنـزيل قيمها وتطلعا ا على واقعها، وبالتالي لا يدركون أسباب تدهور نظمها وقصور مناهج تربيتها. وذلك كله يتجلى في اضطراب الأوليات وسطحية النظر لدى كثير من الأفراد والجماعات في طول العالم الإسلامي وعرضه.

إن العقلاء من أبناء الأمة يدركون أنه لو تحقق لأصحاب النظر السطحي جل ما يتطلعون إليه, فإن ذلك لن يغير من حال الأمة شيئا ذا بال, بل ربما زاد الأمر سوءا في إطار العصر الحديث الذي يشهد تحولات هائلة بعيدة الأثر شديدة الدفع لا تكاد الأمة تقوى على مواجهتها. أنه لا يظن عاقل أن حال الأمة سوف يتغير إلى الأحسن حتى لو أخذ الناس بكل مطالبهم الشكلية في شؤون الهيئة أو في بعض أوجه العلاقات الاجتماعية والأسرية وروادع

العقوبات. لقد تحقق كثير من هذه الأمور خلال العقود والقرون المتأخرة في كثير من الفئات والبلدان, ولكن ذلك لم يغير شيئا من ضعف الأمة في حلبة الصراع الحضاري بين الأمم أمام تحديات العصر في العلوم والمعارف والتقنيات, وفي مجال استغلال الموارد وفي القيادة والسطوة والريادة. بل لعل تحقيق بعض الشكليات ضمن ظروف معينة يصبح أدعى لمزيد من الضعف, بل يصبح وسيلة مشروعة يستخدمها بعض الحكام للقهر والإرهاب على غير ما تقتضيه أصول الشريعة ومقاصدها.

ومن ناحية أخرى لو نظرنا إلى الأمم المناوئة التي تتمتع بالقدرة والفاعلية في أدائها الحضاري, وترغم المسلمين على غير ما فيه مصلحتهم, لوجدنا أن من كبار علمائهم وكبار القادرين فيهم من هو بلحية وغير لحية, وتجد فيهم المحافظ المتدين والمتمرد غير الخلقي, ومع ذلك تجد في تلك ا تمعات من القدرة والقوة ما يؤهلها لتصدر مراكز القيادة والريادة. ونحن هنا لا نريد أن نقلل من أهمية بعض ما تتطلع إليه بعض الفئات الإسلامية من الصفات التي أشرنا إليها لتحقيق الكمال الإنساني، ولكن جل هذه التطلعات -أيا كانت صيغة التعامل معها في ضوء اختلافات العلماء حولها- ليست من الأمور الحاسمة لتحقيق القدرة والقيادة.

وإذا لم تكن أسباب الضعف, وسبل التغيير تقتصر على مجرد شؤون الهيئة من ثوب ولحية وما إليهما, فإنه لا بد من النظر بعمق أكبر في أغوار النفوس ومناهج التربية، ونظم ا تمع لنتبين أسباب تحقيق القدرة والمسالك الكفيلة بوضع الأمة في موقع القيادة على سبيل الهداية والقيام بالحق.

إن هناك -في تصوري- ثلاثة شروط أساسية يجب أن نبدأ ا, وننطلق منها, ونرى كيف يؤثر فهمنا للشريعة فيها، وفي تمثلها في تربية الأجيال وتنظيم ا تمعات.

وهذه الشروط الثلاثة الضرورية لأسس النهضة والإصلاح هي:

الأول: قوة البناء النفسي أو الشجاعة النفسية.

الثاني: سلامة منهج التفكير.

الثالث: ج الخلافة الذي ينطلق من رؤية حضارية شاملة تنبع من روح الحب وقصد الخير.

1. قوة البناء النفسي والشجاعة النفسية

وهذا مبدأ مهم ترتكز عليه بقية الشروط والمبادئ, ودونه لا يتحقق الإصلاح, ولا يستقيم أمر الأمم, ولا يكون لها شأن. فمن الملاحظ أنه لم تقم في التاريخ قائمة لأمة لا يتمتع أبناؤها بالقوة والشجاعة النفسية, وأنه لم تفرض أمة نفسها على التاريخ ما لم يكن بناء أبنائها النفسي قويا وما لم تكن مناهج تربيتهم وعقليتهم متحررة من سيطرة مشاعر الخوف ومعاني الإرهاب النفسي. وينطبق هذا على الأمة الإسلامية التي لم تفرض نفسها على التاريخ ولم تؤثر فيه أقوى ما يكون التأثير إلا بما أوتيته أجيالها الأولى المؤسسة للحضارة الإسلامية من شجاعة انتفت معها مشاعر الخوف والإرهاب النفسي. ولعل ذلك ما يشير إليه الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا."[3] وهو المعنى ذاته الذي نستشفه من دعائه صلى الله عليه وسلم أن ينصر الله الإسلام بأحد العمرين قبل أن يسلم أحدهما، حيث أصبح عمر بن الخطاب بطل الإسلام، وأمسى عمرو بن هشام بطل الجاهلية[4]، وذلك لما كانا يتميزان به من شجاعة ورباطة جأش وحس حر. وينطبق هذا على قبائل الأتراك التي تتسم بالشجاعة حيث أعادت كرة المسلمين على أعدائهم. كما ينطبق على غير المسلمين من أمم الهكسوس والمغول وقبائل الجرمان, بل إنه ينطبق على الغرب وأممه في العصر الحديث, وذلك بعد أن زال سلطان الكنيسة وكهنو ا وإرها ا النفسي لشعو ا, فانطلقت هذه الأمم دون كوابح الخوف والإرهاب النفسي في مجال المعرفة والتنظيم والغزو بعزيمة وقوة وقدرة وسرعة فائقة.

إن نجاح الأداء الحضاري للإنسان وفعاليته يكون بقدر ما ينطوي عليه من معاني الإصلاح وسبل التقدم والقدرة, وذلك لا يتم دون عزم وشجاعة وهو ما يعبر عنه القرآن الكريم في قول الله سبحانه وتعالى: خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّة (مريم:12). والكتاب رمز للحضارة والإصلاح وأساسهما، والقوة تشمل كل ألوان القدرة التي تنبع في أساسها من القوة النفسية للأمم. والصدق والمروءة والإقدام صفات أساسها الشجاعة, وإلا كانت أداة تآزر وتكاتف من أجل الشر والتدمير.

---

[3] هذه العبارة جزء من حديث ورد بصيغ مختلفة عن أبي هريرة عند البخاري في **الصحيح**: باب "أحاديث الأنبياء" وباب "المناقب"، كما ورد عند مسلم في **الصحيح**: باب "الفضائل" وباب "الأمارة".

[4] رواه الترمذي في كتاب "المناقب" عن ابن عمر، وقال: حسن صحيح غريب، ورواه أحمد في **المسند**.

أما الأمم التي أصابها الضعف النفسي, وانطوت على الصفات النفسية للعبيد، وتمكنت بذلك فيها القابلية للذلة والاستعباد، فليس لها من مصير غير الهوان والخسف. ومن أوضح الأمثلة على ذلك بنو إسرائيل حين استعبدهم الفراعنة وتكونت لديهم نفسية العبيد، فما كان لهم أن يأخذوا المبادرة ويقتحموا المخاطر، وكان لابد لمحررهم موسى عليه السلام من أن يبقيهم في صحراء سيناء حتى يفنى جيل العبيد وينشأ جيل جديد يكون لأفراده من الشعور بالعزة والتشبث بمعاني الحرية ما يؤهلهم لأن يدخلوا الأرض وأن يكونوا سادة فيها، وليس ذلك من شيم العبيد.

2. سلامة منهج التفكير الحضاري

وسلامة منهج التفكير شرط أساسي للتقدم والتدافع الحضاري. وأي منهج سليم مثمر في التفكير لابد من أن يتسم بصفات الشمولية والتحليل والدقة والانضباط والاتساق وتحري الأسباب، وأن يكون مبنيا على وعي كامل بعنصري الزمان والمكان وإدراك لما يجره تقلبهما من أوضاع وأحوال. ولاشك في أن كل مجتمع يبلغ من النجاح التاريخي والإنجاز الحضاري بقدر ما يتوفر فيه من هذه السمات الضرورية لأي منهج علمي حضاري. وآيات القرآن الكريم الدالة على هذه المعاني صراحة وضمنا، والمؤكدة لمغزى النظر وقيمته في النفس، وفي آفاق الكون وفي ظواهر الاجتماع البشري، وحركة التاريخ كثيرة وميسرة لمن يطلبها.

إن الفكر الذي ينكفئ على نفسه، ويتمرغ في أحوال الخرافة متعلقا بالأوهام، ويقيم حول نفسه أسوارا من التواكل متلفحا بأدرية الخوف والإرهاب، فكر مهزوم عقيم منحسر. مهما أوتي أصحابه من قدرة على تزيينه، وبقطع النظر عما اشتمل عليه من دعاوى.

إن عقلية التقليد الناجمة عن العزلة الفكرية وقصور منهج الفكر عن الشمولية والانضباط والتحليل وتحري الأسباب لابد من أن تنتهي وأن تزال كل آثارها، وان تجتث الأسباب المؤدية إليها في ثقافة الأمة وفكرها، وذلك بإعادة وحدة المعرفة وانضباط المنهج وإصلاح التعليم، ليتمكن المسلم من إدراك سليم حي لآيات الكتاب وآيات الكون في ثوابت النفوس والكائنات ومتغيراتها على مر الزمان والمكان.

ولكي يستعيد الفكر الإسلامي صحته، يجب فهم الخطاب القرآني فهما صحيحا تكامليا، وإزالة غشاء الخوف والإرهاب الذي يلابسه في أذهان المسلمين، بسبب الجهل بقوانين تطور البناء النفسي والاجتماعي، وخاصة في تربية الأطفال وخطا م. فالخطاب القرآني حيث يستخدم أسلوب العنف والقوة إنما كان يوجه للبالغين غير المؤمنين من رجال العرب الأقوياء العتاة. أما الصغار فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم، هي أسلوب المحبة وبث روح الشجاعة والثقة بالنفس، فقد كان الأب والجد الذي لم يضرب طفلا قط، وكان خطابه لغلام عبد الله بن عباس ينمي فيه روح الشجاعة والإقدام، على عكس خطاب البالغين الشجعان الجبابرة الذين اكتمل بناؤهم النفسي والذين يراد حملهم على مواجهة مسؤوليا م الاجتماعية والحضارية، وتحري الأسباب في تصرفا م، وحساب العواقب والنتائج والمآلات التي تترتب على تلك التصرفات.

إن تفوق منهج التفكيك في سياق الظروف الخاصة بكل عصر، وما تحتوي عليه من إمكانيات، وما تثيره من حاجات، وما تطرحه من تحديات ومتغيرات، أمر ضروري ونسبي في الوقت نفسه، ولا يتحقق نجاح ولا تكون الغلبة لأمة من الأمم أو حضارة من الحضارات إلا بقدر توفر هذا الشرط في منهج فكرها ودليل فعلها.

3. **ج الخلافة الذي ينطلق من رؤية حضارية تنبع من روح الحب وقصد الخير للخلق كافة**

إذا كانت القوة النفسية وتفوق النهج الفكري شرطين ضرورين لدفع الحركة وتحقيق النجاح والغلبة والقيادة في تدافع الأمم والحضارات، فإن سلامة الرؤية الحضارية وإيجابيتها أمر ضروري لكي تتجه حركة الأمة وجهة الإصلاح، ولكي يتحقق لها النجاح الحضاري، وتنضوي الأمم تحت رايتها واستمرار تفوقها في مجال الأداء الحضاري.

إن الغلبة والقهر والسيطرة يكفي لتحقيقها توفر الشجاعة، وتفوق منهج التفكير لتحصيل وسائل القوة، ولكن ذلك يبقى قاصرا عن الوفاء بحاجات الأداء الحضاري الإنساني واسمراريته. فالقوة والغلبة وحدهما من سمات حركات الشعوب البربرية وعصابات الإجرام المنظمة، ولكن هذا اللون من القوة

والقدرة الفكرية مصيره الاضمحلال لأنه تنقصه الرؤية الحضارية الإنسانية، فلا تقوى على الثبات في معترك الرؤى الحضارية، بل سرعان ما تتوارى وتختفي.

وهكذا كان مصير الشعوب البربرية القوية التي عرفها التاريخ، فلم تنهض بأمر ذي شأن في سياق المسيرة الحضارية للإنسانية. وما يميز الرؤية الحضارية عن الروح البربرية والإجرامية أ ا تنطلق من منظور شمولي إيجابي، يهتم بحاجات البشر، ويحرص على جلب الخير لهم، ويسعى لما فيه مصلحتهم، ولذلك فإنه بقدر ما يتحقق للأمم والحضارات من شمولية الرؤية الحضارية التي تنبع من روح المحبة للخليقة وقصد الخير لها، يكون نصيب تلك الأمم والحضارات من الاستمرار والبقاء. وما نراه اليوم من مقاومة شعوب كثيرة للحضارة الغربية إنما هو تعبير عن قصور هذه الحضارة عن أن تشمل بعنايتها ورعايتها الصادقة الشعوب الأخرى، وذلك لغلبة الروح العنصرية والمادية الفردية عليها. لذلك ترى هذه الحضارة تسعى لتوسيع دائرة الشمول في مفاهيمها وأنظمتها جاهدة لإضفاء صبغة العامية على مبادئها وأساليبها. وهي في الوقت نفسه تسعى لتشويه الحضارات المغايرة لها بما فيها من أساليب حياة وأنماط فكر ومنظومات اعتقاد، وهو ما يعرف بالغزو الثقافي. والغزو الثقافي والحضاري يختلف -في حقيقته- عن الاحتواء والانتشار الثقافي والحضاري فالأول هدفه السيطرة والاستعلاء، والثاني منطلقه وغايته المحبة وقصد الخير.

ولعل جزءا لا يستهان به من اضطراب الحياة الاجتماعية الذي بدأ في الغرب ومازالت آثاره السلبية تتوسع يرجع إلى تدمير أهم مؤسسات المحبة والرعاية في ا تمع، ألا وهي الأسرة. وكلما كان تدمير مؤسسة الأسرة أكبر كانت دائرة الخلل الاجتماعي أوسع.

وأية ثقافة أو حضارة يشيع فيها الخوف والإرهاب النفسي والفكري تجف فيها منابع المحبة، ويضمر قصد الخير للآخرين، ويتسم أفراد مجتمعها بالسلبية والفردية شأن كل خائف مترقب ليس له من أمر البناء والعطاء والنماء قصد أو دافع. إن الحب هو مزرعة الشجاعة، إن الخوف والرهبة هي مقبرة الشجاعة. ويصدق هذا بشكل واضح على منهجية تربية الصغار، أهو قائم على غرس معاني الحب والثقة بالنفس، أم هو مبني على زرع مشاعر الخوف والرهبة وضعف الثقة بالنفس.

إن الحرية والمساواة في حقوق المواطنة ضمن المبادىء والحقوق الأساسية للإنسان أمر ضروري لتوفير مشاعر الأمن وتوثيق روابط الإخاء بين الناس. إن على الثقافة الإسلامية أن تنقب في حناياها وتنقي مناهج فكرها من كل ما ينال هذه المفاهيم، ويقضي على مصادر الطاقة النفسية للأمة، ويفرغ رؤيتها الحضارية من محتواها ورسالتها الإنسانية. لقد كانت طاقة انتشار الحضارة الإسلامية وقو ا متناسبة مع ما كان يسري فيها من حقيقة الشمولية، وقدرة الأداء، وإيجابية التوجه، عبيدا عن معاني الإرهاب النفسي واضمحلال معاني الحرية، وسريان مفاهيم القهر و القسر في تربية النشء، وحقوق المواطنة و في إدارة شؤون الأمة.

إن الانفصام التاريخي بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية في كيان الأمة الإسلامية أدى إلى تدهور الفكر وعجز السياسة، وبالتالي اللجوء إلى مناهج الإرهاب النفسي والفكري والاستبداد السياسي، ووظفت النصوص عن غير قصد بنظرة جزئية ومنهج فكري غير منضبط على غير ما تقضي به المبادىء الأساسية.

لقد قدمت عددا من الأمثلة في كتابي (النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية) و(أزمة العقل المسلم) لتوضيح أثر الخلل في المنهج الذي أدى إلى خلل الفكر وضموره وتجاوزاته, الأمر الذي نتج عنه مع تباعد الزمن وازدياد العجز قيام ثقافة إرهاب للصغار والكبار قضت على معاني الشجاعة والقوة النفسية والأدبية, وبالتالي جرى إفراغ الرؤية الحضارية الإسلامية من حقيقة محتواها في التوحيد والخلافة.

وباختصار أدى الفصام إلى العزلة الفكرية، وأدت العزلة الفكرية إلى خلل المنهج، وأدى خلل المنهج إلى تدمير القوة النفسية وإلى فقدان الرؤية الحضارية وتدهور الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية.

إنني أرجو ألا تكون لدينا في البحث العلمي والتأمل الفكري حساسيات، فقضيتنا ليست دفاعا أو هجوما. إننا أمام وضع حضاري إسلامي وعالمي يستدعي التغيير, ولا بد لنا من الشجاعة الكاملة لمواجهة قضاياه. ومع ذلك فالخطأ يرد, وما ليس صوابا يعدل، أما الأمر غير المقبول فهو التراجع والخوف من أن نحدث أنفسنا بما يجيش فيها ونراه في واقعنا. لا بد إذا من الجرأة في التعبير عن آرائنا، ولابد من الاستماع إلى آراء الآخرين. فلكل إنسان وعضو

في المجتمع الحق في التعبير البناء، وبدون ذلك لا تكون هناك جماعة إنسانية بل جماعة من العبيد، أو قطيع من الحيوانات، لأن الجماعة الإنسانية حقا تتكون من أعضاء أحرار لا من سادة وعبيد.

إن الذي لا يدرس ولا يعلم إلا ما ورثه من العلم والكتب لا يستطيع أن يكون له رأي ولا يستطيع أن يقدم جديدا. إن فهم القرآن والسنة لا يكون إلا بفهم الطبائع وفهم الواقع، وحتى تفهم دلالات الكتاب والسنة بشكل حي وفعال لابد من أن نفهم الموضوع الذي يتعلق بالنصوص بثوابت فطرته ومتغيراته، وفي الوقت نفسه لا يمكنك أن ترشد الحياة ونظمها وأنظمتها ومتغيراتها دون هداية الكتاب والسنة ومقاصدهما الكلية.

لذلك فإن المطلوب من الناحية المنهجية هو أولا: تغيير طريقة التعليم التي تسود المدارس الشرعية. إنه لا يمكن لإنسان يقتصر على قراءة كتب التراث وفكره أن يكون له رأي واجتهاد. كما لا يمكن لإنسان لا يهتدي بهدي الكتاب والسنة أن يكون له رؤية شمولية إسلامية قيمة، لذلك لا بد من أن نصل هدي الكتاب والسنة ومقاصدهما إلى كل دارس وعامل في أي شأن من شؤون الحياة, فلا يقتصر علم الكتاب والسنة على طلبة العلوم الخادمة للكتاب والسنة مما يتم تدريسه اليوم في الكليات الشرعية، بل لا بد أن تصل فحوى هداية الكتاب والسنة إلى كل الدارسين في كل الحقول حيث يتم توليد كل ألوان الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتربوي وسواه. إن مثل هذا الفكر التوحيدي في مختلف مجالات الحياة هو الذي يوفر المادة اللازمة لعلم الأنظمة والقوانين (الفقه), وهذا العلم هو الذي يبلور هذا الفكر في أنظمة وقوانين وضوابط اجتماعية إسلامية في مختلف مجالات الحياة والأنظمة.

إن الفقه لا يلد الفكر ولكن الفكر هو الذي يمد الفقه بمادته وفحواه, وبهذا الأسلوب تستعيد الأمة ويستعيد التعليم ويستعيد الفكر الوحدة والعافية, فتبنى الحياة وأنظمتها على أساس منهج شمولي تحليلي منضبط مبني على قاعدة العقيدة والرؤية الحضارية الإسلامية الشمولية. ومن ثم فإن الفقه الذي ينشأ عن هذا الفكر الشمولي الموحد هو فقه أنظمة الحياة بصورة متساندة متكاملة، وليس فقه أفراد أفذاذ يكاد ينعدم فيه بعد الجماعة وتكامل الأنظمة.

تنقية المفاهيم الإسلامية

من المهم في إعادة النظر في أسلوب دراسة علوم الوحي الإسلامي ومنهج تدريسها وتنقيتها من شطط القرون المتأخرة، حيث أصبح التوحيد قضية لاهوتية مجردة وأصبحت العبودية استعبادا وانسحابا من الحياة لا تحررا وفاعلية، وأصبحت التقوى لا يقضة وصحوة ودليلا لسلامة الطريق, وإنما خوفا وهلعا ينـ ـزوي بصاحبه إلى العزلة والعجز. ويمكن أن نمثل لذلك كله بالفرق بين الشجاع "التقي" متسلق الجبال، فأي خطأ و ـور منه يعني الهلاك, والتوقي والحذر هنا هو تقوى الله. أما الهلوع فهو الذي يخشى العوالي ولو كانت أمتارا قليلة لا يخشى في الحقيقة منها شيء، ومثل هذا الشخص ليس تقيا وليس هناك ما يتقيه, إنما هو امرؤ مريض يحتاج إلى العلاج والتشجيع, لا التخويف والتهويل باسم التقوى وطلب السلامة.

إن مفاهيم التوحيد والخلافة والعبودية والتقوى يجب أن تكون مصدر عزة وقوة ودفع إلى العمل وبذل الجهد والصبر والمثابرة على أداء وظائف البناء والإعمار والخلافة تحقيقا للذات وراحة للنفس وترقية للوجدان.

إن من أهم المشكلات في دراسة معارف الوحي الإسلامي وتدريسها للنشء أ ـا تخلوا من فهم عميق للنفس الإنسانية وخاصة الطفل، فذلك له أهمية قصوى في نجاعة أسلوب التعليم والتربية والعرض بحيث تكون نتيجة ذلك – بغض النظر عن النوايا- إيجابية لا سلبية. إن أسلوب تربية الصغار وتنشئتهم على مفاهيم العقيدة الإسلامية ومقاصدها يختلف عن أسلوب عرضها وتمثلها لدى كبار البالغين, فالصغير إذا أنت هددته أثرت مشاعر الرهبة والخوف في نفسه, ومثل هذا الأسلوب يقتل فيه كل معاني الإيجابية والإقدام والعمل, ويثير فيه معاني العزلة والسلبية طلبا للسلامة والنجاة. وهذا بعكس نفسية البالغ الذي اكتمل تكوينه النفسي واستقر، فإن تنبيهه إلى المخاطر لا يمنعه من الإقدام, ولكن يسلحه بالحذر واتقاء الأخطار وحساب العواقب. إن على التعليم الإسلامي أن يتوخى في عرض قضايا الوحي وتوجيهاته في شؤون العقيدة, وما ينبني عليها واقع الحياة من مقاصد الشريعة وأنظمتها, أسلوبا يتسم بالحكمة والمعرفة بمقتضى كل حال.

إن عجز منهج المعرفة الإسلامية كما هو اليوم -في ظني- السبب في عجز فكر الأمة عن إصلاح حالها والتصدي بنجاعة للتحديات التي تواجهها، حيث لا بد من قياس الأداء على النتائج لا الدعاوى والأحلام.

إن الأسلوب السائد في عرض العقائد الإسلامية وتفهمها من أهم الأسباب حالة السلبية والضعف النفسي لدى أبناء الأمة. وما لم يتم إصلاح فهم العقائد لن يستقيم بناء الأمة النفسي أبدا. إن العقائد الإسلامية وفهمها يجب أن يصفيا من الإسرائيليات والأساطير والخرافات بحيث يجب أن لا يقبل في تأسيس العقائد وأخبار الغيب إلا القرآن الكريم والسنة المتواترة، لأن الغيبيات لا يمكن نقد متنها عقلا ولا قياسا على أحوال الناس. وما أراده الله سبحانه وتعالى رسالة للإنسان لابد أن يكون رسالة لا يحتمل في أمرها شك أبدا, وما يحتمل الشك ولا يمكن الثقة الكاملة في صحته لا يمكن أن يكون رسالة غيب من عند الله. ومهما أردنا أن نحسن الظن بآحاد الرواة فهم بشر يمكن أن يقع الخطأ والتحريف فينقلهم بحسن قصد أو بسوء قصد, كما يمكن أن يقع نحن في خطأ تقويم الرجال خاصة بعد مضى القرون المتطاولة على مصادر الرواية الأولى وعليه فما ليس قرآنا ولا حديثا صحيحا متواترا, فإنه لا يقبل ابتداء في أمر العقائد, بغض النظر عن الكتب الرواية التي ورد فيها, وبقطع النظر عمن رواه.

ومن ناحية أخرى فإن تفشي الفردية, وضعف الروح الجماعية, وتردي الوعي بكيان الأمة, وعدم السعي للحفاظ عليه, يعود في ظني في جزء كبير منه إلى دليل التربية لدى المسلم, وهو دليل يغيب فيه الجانب الجماعي. وأعني بذلك كتاب الفقه التقليدي الذي يخاطب الفرد المسلم، ويعني بقضاياه في الشعائر والمعاملات بصورة يغيب فيها البعد الجماعي وما يرتبط به من سياسات ومؤسسات وأنظمة.

إن كتاب الفقه -وقد استقل العلماء من خلاله بتوجيه حياة الفرد وتركوا الشؤون العامة للجماعة ومؤسسا ا للسلاطين- إنما يوجه الخطاب إلى الفرد ويربيه فردا منذ أن يولد، وكيف يسمى إلى أن يتوفاه ملك الموت، وكيف يدفن مرورا بينهما بشؤون عباداته ومعاملاته.

إن هذا المنهج -في رأيي- هو الذي يفسر قدرا كبيرا من التفكك في كيان الأمة وما أصا ا من ضعف وتفتت وتنازع على الرغم من أن الإسلام –كتابا وسنة- والعقل يأمران بغير ذلك. وفي حين يتماسك كيان غيرنا من الأمم على الرغم من كبر حجمها, وكثرة مشاكلها كالصين والهند, وبينما يتوجه سوانا عقلا إلى الوحدة في قارة أوروبية وأمريكية, نجد أننا نحن المسلمين نزداد تفككا حتى لا يكاد يوجد بلد مسلم لا يقبل كيانه الانقسام إلى أكثر من جزء.

وتتوالد في الأمة كيانات متعددة لا تقبل أن تأتلف وتتوحد في كيان واحد. ولا تفسير لذلك بعوامل العرق أو اللغة أو اللون أو المناخ, فهي كلها شعوب مسلمة ذات ثقافة مشتركة تمد أفرادها ببنائهم النفسي ومنهج تفكيرهم. وعليه فإن أمراض هذه الثقافة المشتركة لا بد أن تكون هي السبب في أوضاع الفرقة والتفكك التي طبعت حياة هذه الشعوب.

إن أمر الأمة وشعو ا لن يستقيم مالم يرشد فكرها, ومالم يستقم المنهج الذي يولد هذا الفكر, وما لم يستقم بالتالي ما ينبني على هذا المنهج والفكر من ثقافات وأساليب تربوية وأنظمة اجتماعية. فكل الاختلافات التي تشقى حياة الأمة يسببها المنهج العقلي المختل والفهم المشوه للدين والعقائد, وما يترتب على ذلك من مناهج في تنشئة أجيال الأمة وهذه المناهج التي تؤدي إلى الجمود على الأنظمة والمعاملات الموروثة المألوفة دون اعتبار لزماننا والتحديات التي تواجهنا. وكل ذلك يعكس فكر الخصام والعزلة والمواجهة بين العلماء والسلاطين، وبين الدين والعقائد من ناحية والأنظمة الاجتماعية والسياسات العامة من ناحية ثانية، وبين الفكر والممارسة.

إنني إذ أتوجه بالحديث إلى العلماء والمثقفين، أدعو إلى أن نغوص معا في أعماق تراثنا وفكرنا ومناهجنا فنحفظ الثمين منها ونرفض الغث, ونستخلص العبرة منها. وهذا أمر يحتاج إلى شجاعة كبيرة نواجه ا ما اعتادته النفوس وما أضفته أخيال الضعف والتقليد المتأخرة على التراث من قداسة. وقد استخدمت ألوان من التخويف والإرهاب تلهب بسياطها العقول والنفوس حتى تفقد العقول قدر ا على التفكير والتقدير الحر، وحرفت معاني القيم حتى أصبح يرى في نقائص الخوف والذل والخضوع والنفاق فضائل من الأدب والتقوى والتواضع والحكمة.

إن الاجتهاد الحقيقي هو اجتهاد جماعي وليس اجتهادا فرديا. إن الاجتهاد ثمرة عقل يستند إلى فكر منهجي مبدع في ا نمع والأمة، ويشمل ذلك مجموع أعمال الدارسين والباحثين والعاملين والعلماء ومؤسسا م المتسمة بالحيوية والجدة ومتابعة المتغيرات في مختلف ا الات.

إن فكر الأمة المنهجي في مختلف ا الات هو الأرضية الراسخة الحقيقية للاجتهاد الذي تقوم عليه جموع الباحثين والعلماء والعاملين أفرادا ومؤسسات، بصورة تجعل هذا الفكر وما ينبثق عنه من أنظمة اجتماعية يستجيب بشكل

عملي وفعال لحاجات الناس المتطورة وقدرا م المتنامية، ويتفاعل مع متغيرات الزمان المتلاحقة، صادرا في كل ذلك عن قيم الأمة وقاعد ا العقدية ورؤيتها الحضارية.

في المعالم **الأساسية للمنهجية العلمية للفكر الإسلامي**

المنهجية الإسلامية هي منهجية علمية حتما، وأي تنظير أو تطبيق ينتقص علميتها أو يتجاوزها كلا أو جزءا لا ينتقص العلمية و لا يتجاوزها فحسب، ولكنه ينتقص الإسلامية ويتجاوزها.

فالوحي بوصفه منطلقا للمعرفة يحتم التكامل والتطابق مع جوهر الكون والطبيعة والإنسان، ويقوم بتوجيه تلك المعارف. وأي تعارض أو تناقض لابد أن يكون عجزا في الأداة، سواء كان ذلك في أدوات فهم معارف الوحي والاستنباط منها، أو في أدوات تحصيل معارف الكون والطبيعة والإنسان.

فمعارف الوحي تتكامل مع معارف الكون والطبيعة والإنسان خاصة فيما يتعلق بالغيب والغايات الكلية للوجود الإنساني والمادي للكون وفي الغايات الخلقية الكلية للسلوك الإنساني.

ومعارف الوحي تتطابق مع معارف الكون والطبيعة والإنسان في كشف كنه هذه المعا رف وتيسرها لغايا ا الكلية في قصد الخير ونشر العمران، وحتمية التكامل والتوافق وجهد التطابق يحتم توجيه معارف الكون باتجاه كليات الوحي الخيرة.

وأية منهجية وأية أداة أو أسلوب للفهم والكشف والتطبيق العلمي لا تتوفر فيها هذه الشروط لا يقبلها الحس المسلم ولا يسلم ا.

الحس المسلم لا يمكن أن يقبل ما استقر في يقينه أنه لا يدعو إلى الخير ولا يوجه إليه ولا ينشر العمران ولا يستجيب لحاجات الإنسان المادية والروحية.

إن الجديد اليوم هو أن معارف الكون والطبيعة والإنسان قد اتسعت آفاقها وتطورت أدوا ا لتفتح أمام البشر آفاقا وتكسبهم زخما لم تعرفه البشرية من قبل، حتى كاد هذا التغير الكمي أن يصبح تغيرا نوعيا في كثير من ا الات التطبيقية، وأصبح العبء اليوم عل كاهل الدارسين لمعارف الوحي ومدى قدر م على مجاراة تطور المعارف الإنسانية وزخمها، لكي يتم التكامل و التطابق معها، وتستعيد القدرة على توجيهها نحو مقاصدها الكلية الخيرة.

إن زخم المعارف في الطبيعة والإنسان من جانب، واختراع أدوات جديدة كثيرة في البحث العلمي والمعرفي من جانب آخر، يجب أن يتم استخدامهما وتطويعهما في خدمة منهجية البحث العلمي في معارف الوحي والنظر في التعامل مع مصادرها واستنباط المعارف منها.

لقد توفر للإنسان اليوم من أدوات البحث العلمي ومن المعارف الكونية، ما يستطيع أن يرى به كثيرا من الأمور التي لم يكن من اليسير أو الممكن للعلماء في العصور الماضية أن يروها أو يدركوها.

فتوثيق المصادر وتحريرها مما ضل عالقا ا من الإسرائيليات والأساطير والخزعبلات أمر يمكن اليوم التعامل معه بوسائل مثل الحاسب الآلي بقدرة أكبر سواء كان ذلك في مجال دراسة السند أو في مجال نقد المتن.إن زخم المعارف الكونية وما كشفته من أسرار في الكون والإنسان يجب أن تشحذ القدرة على نقد المتن، وأن تمكن للقرآن الكريم مرجعيته وسيطرته في مجال معارف الوحي بحيث يرد إليه بوعي وفهم شمولي كل معارف الوحي ومصادرها سواء كان سنة نبوية أو تراثا.

لم يعد من الممكن التعلق بكل أثر إن كان من الآحاد، أو من الضعيف خاصة، في المهم من أمور العقيدة والغيب، مثل قصة المهدي، ونزول عيسى في آخر الزمان. فما كان غيبا أو عقيدة لا يكون إلا متواترا من قرآن أو سنة

وما شاب الآثار من الإسرائيليات والخزعبلات والأساطير التي لا تدل على خير، وإنما تروج لفكر التواكل والسحر، وتنشر في الناس مفاسد الضعف والخوف والإرهاب النفسين تقتل في النفوس القدرة على دراسة الكون والطبائع وتوليد الأقوات سد الحاجات وتطوير الأدوات العلمية والعقلية لتنقية معارف الوحي منها ومن آثارها.

ويجب في فهم متون الآثار والتراث و معارف الوحي إدراك عامل الزمان والمكان على أفضل ما تتوصل إليه في كل عصر آفاق معرفية الإنسانية وحاجا ا حتى تتمكن معارف الوحي من توجيهها وأن تحسن ذلك التوجه.

إن من المهم لأي تطور في منهجية الفكر الإسلامي التعامل مع الكليات والبعد عن تيه الجزئيات. ويجب أن تحكم الكليات علاقات الجزئيات وليس العكس, بحيث تضبع الرؤية الكلية فيما يتعلق بالجزئيات من نوائب واعتبارات

زمانية ومكانية تجعل أحيانا من الصعوبة تبين مسار القضايا ضمن تشعبا ا وعلاقا ا بالكليات.

من المهم إدراك كليات المقاصد وما تحقق به، خاصة في عصر الأنظمة والسياسات التي تحقق وتتكامل في شؤون التربية والتعليم والسياسة والاقتصاد والإعلام، بحيث لا نقف عند حدود الأحكام وحدها بل لا بد من إدراك علاقا ا بالمقاصد، وبأداء الأنظمة والسياسات العامة في تحقيقها. إن من المهم إلا تقف منهجية الفكر الإسلامي عند الجزئيات والشكليات, وخاصة إن عوقت تحقيق المقاصد، أو قصرت عنها بما قد يفوت مصلحة أكبر أو يدرأ مفسدة أهم.

إن هناك كليات ومنطلقات أساسية إسلامية يرتكز إليها الإسلام, وتحدد طبيعته، وذلك كمبدأ التوحيد, ومفهوم الخلافة، ومبادئ العدل والمساواة، وقصد الإصلاح والخير, وهناك كليات لقضايا جزئية في العبادات, مثل حب الله واستمرار الصلة به, واستحضار خشيته في مقاصد الأفعال والنهي عن المنكر والفساد, والتيسير، وتوطيد أواصر النظام العام والجماعة, أو في المعاملات كقصد العدل, وتحصيل الحاجات وتيسيرها، والمحافظة على الحقوق والأموال, وعدم الوقوع في الشجار والاختلاف والتباغض، وينطبق هذا على كليات أجزاء التربية والتعليم، والسياسة والإعلام وسواها.

وإذا كانت هذه الكليات أسسا ثابتة تحدد ملامح المنطق الإسلامي، إلا أن أسلوب عرض هذه الكليات وعلاقتها بالجزئيات والأنظمة يعتمد على ممارسات العصور ومعارف الإنسان وقضاياها التطبيقية، حيث إن كل هذا ينعكس على فهم هذه الكليات وعلاقا ا بالجزئيات والتطبيقات وطرق عرضها, وما يكون عليه التركيز منها مراعاة لحال العصور وقضاياها، حتى لا يكون هذا العرض حديثا في فراغ لا يتوجه إلى الأمم والعصور بحسب حالها وحاجا ا.

إن المنهجية الإسلامية هي منهجية لها ملامحها ومنطلقا ا الواضحة المحددة، وهي في الوقت نفسه منهجية حيوية يستجيب منهج عرضها للمتغيرات، مثلما يستجيب لتحقيق التكامل والتطابق وفاعلية التوجيه، حتى تحقق للبشرية أفضل التصورات التطلعات ضمن معطيات العصور وأفاق معارفها وقدرا ا.

ومن المهم أيضا في دراسة نصوص الوحي أن نميز بأسلوب علمي بين ما هو تعبير عن حقائق الفطرة وقوانينها الكونية سننا وأقدارا, وما هو قضاء، أمرا و يا، ومقاصد، توجيها وإرشادا للإنسان، فردا ومجتمعا، وبما يعين على حسن التعامل مع الفطرة وتحقيق أهداف الوجود الإنساني على الأرض ضمن كليات الوحي وفي إطار فلسفته.

إن الخلط بين ما هو فطرة وما هو توجيه يخلط قضايا البحث العلمي ويضعف فاعليته, وقد يقوده إلى تصورات وخطط خاطئة.

أما وسائل البحث العلمي التي تستند إلى حس الإنسان وعقله وإدراكه السليم فكلها وسائل يقبلها الفكر الإسلامي، ويتطلع إلى استخدامها وتطويرها، للوصول إلى آفاق أعلى وأبعد من المعرفة الإسلامية في إدراك كليات الوحي وتوجيهه، وفي توسيع آفاق المعرفة الإنسانية الكونية.

في ضوء ما سبق يجب على الفئات العاملة في كل فرع من فروع الحياة واهتمامها أن تطور فروضها العلمية، ووسائل امتحا ا وفحصها وتمحيصها ونقدها، حسب طبيعة كل مجال، وما وصلت إليه المعرفة الإنسانية من آفاق وقدرات.

توضيحات منهجية لمصطلحات الفقه والقانون والتبويب

هذه هي الأرضية اللازمة للاجتهاد والإبداع العلمي والفكري كيما يستجيب الفكر والنظام الاجتماعي لحاجات الناس وقيمهم ومثاليا م. إن الفقه في ثقافتنا الإسلامية هو الفكر القانوني الإسلامي الذي يبحث في القضايا الخاصة بأحكام العبادات وتنظيم المعاملات والعلاقات بين الأفراد. والفقه ذا المعنى فكر قانوني، وهو لذلك يختلف عن القانون. فالقانون هو القواعد الملزمة للإنسان في سلوكه الاجتماعي، والمذاهب الفقهية الإسلامية التاريخية تعد في بعض الحالات قوانين أيضا, بسبب ما جرى عليه العرف والعادة في قطاعات من الأمة أو أجزاء من العالم الإسلامي، من التزام بمذهب فقهي دون آخر، فالمذهب الشافعي في الأحوال الشخصية على سبيل المثال يعد قانونا للأحوال الشخصية في جنوب شرق آسيا, وهو في هذه الحالة يعد قانونا عرفيا، حيث تعارف الناس تاريخيا على الالتزام بقواعده دون غيره من المذاهب.

ولا يغير من هذا أن أساس المذهب الشافعي -مثله مثل غيره من المذاهب الإسلامية- هو القرآن والسنة فهذان المصدران هما أساس المذاهب الفقهية

الإسلامية كافة. والمذاهب الإسلامية بهذا المفهوم قوانين عرفية مصدرها القرآن والسنة. بينما, نجد على سبيل المثال أن أكبر القوانين الدولية، التي هي في حقيقتها قوانين عرفية، مصدرها المعاهدات الدولية. فمصدر القانون غير الفقه, وتبويب الأحكام أمر آخر يتساوى فيه الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية, فالتبويب وسيلة تسهيل للعمل والدراسة, تتساوى فيه القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية كما يتساوى فيه عمل الفقهاء, مسلمين وغير مسلمين، بغض النظر عما إذا كانت قوانين عرفية أو قوانين صادرة عن المجالس التشريعية.

فالفقه فكر، وبهذا الاعتبار فهو مصدر من مصادر القانون. أما القانون - إسلاميا أو غير إسلامي- فهو القواعد الملزمة. وتتعدد مصادر القانون, ويتم الالتزام به عرفا وعادة أو على أساس صدوره عن مجالس تشريعية, وقد يكون مصدر القانون دينيا تأسيسيا على كتب ومبادئ دينية, وقد يكون مصدره عقليا منفعيا استجابة لحاجات المجتمع وإراداته وطموحاته.

وينبغي معرفة هذه الاختلافات وإدراك وضع كل مجال وأسلوب دراسته, كما أنه لا بد من إدراك مدلول كل مصطلح ومفهوم وطريقة استخدامه, وهذا يحتم أن تكون الدراسات الفقهية والقانونية دراسات حية "ديناميكية" للأحكام والقوانين والنظم، تأخذ في الحسبان الأوضاع التاريخية والحاجات الاجتماعية التي وضعت هذه الأحكام والقوانين والنظم استجابة لها. وبذلك فستكون هذه الدراسات مبنية على فكر منهجي، وبحث علمي مبدع يلاحق المتغيرات، ويبتكر البدائل استجابة لحاجات المجتمع واستنادا إلى قاعدته العقدية.

الاجتهاد عمل فكري منهجي يستند إلى رؤية كلية

إن الاجتهاد الذي يؤثر في مسيرة الأمم, وخاصة في هذا العصر الذي تعقدت فيه قضايا الحياة ونظمها وتسارعت حركة التغيير فيها, إنما هو في حقيقته نتاج لفكر الأمة بمختلف قطاعاتها الفكرية, وما يقوم فيها من دراسات ومؤسسات وأبحاث منهجية, والمجتهد بهذا المفهوم, فرد يسهم بفكره في الحركة الفكرية العامة للأمة مستندا إلى منهجية علمية سليمة, تنبثق عن الأصول الفكرية للأمة وثقافتها وقيمها وإدراك أحوالها ومشكلاتها, وهذا يجعل المجتهد قادرا على العطاء الفكري المبدع, ضمن حركة تاريخية لا فلتة عشوائية. وأية

قيمة فكرية لا تستند إلى فكر حي للأمة لن يكون لها أثر باق يغير من مسيرة الأمة الحضارية.

إن الاجتهاد بهذا المفهوم هو في جوهره عمل فكري منهجي, وجهد علمي متواصل, والأمة الحية ذات القوة المتطورة هي التي تجعل المنهجية الاجتهادية مدرسة وأسلوبا علميا عاما, يعمل به ومن خلال شرائح المتعلمين والباحثين والعاملين كافة. والمجتهد, بهذا المفهوم, جزء من حركة الأمة يجسد فكرها الحي ومنهجيتها العلمية, ويستند إليها. إن الأمم المتقدمة السائدة هي التي يكون فيها الاجتهاد مدرسة وظاهرة منهجية عامة. أما أن كان الاجتهاد وليد الصدفة، أو نتيجة لعمل فردي عفوي, حين يقع بعض الأفراد دون وعي على استخدام المنهجية العلمية المبنية على القيم استجابة للحاجات المتجددة المتطورة، فإن ذلك النوع من الاجتهاد أشبه بالفقاعة التي لا يتلوها ما يقويها ويعززها فتبقى عقيما.

إن ظهور بعض العقول النيرة وسط ظلام الجمود والركود والتقليد ليس أكثر من ظاهرة فردية اهتدت دون وعي إلى المنهجية العلمية. وذلك ما يجعل العطاء مثل هؤلاء ينقطع, ونور فكرهم ينطفئ بذهابهم, فيستمر حال المجتمع في جمود وركود, فلا يستجيب للحاجات المستجدة والتطلعات المتوسعة المتصاعدة. ولذلك فان الفكر الاجتهادي لا يتحقق, ولا يستمر عطاؤه إلا بالعمل الجماعي المنهجي, وليس اعتمادا على بعض الظواهر الفردية المعزولة.

فالفقيه والمقنن في مجال الاقتصاد والسياسة والتربية وسواها ليس هو الذي يولد الفكر الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي وإنما يتمثل جوهر عمله في استعاب ذلك كله لاستخلاص القواعد الفقهية والقوانين التشريعية التي تنظمه وتعبر عنه.

فالاجتهاد في جوهره إذا منهجية علمية, وفكر أمة, وجهود عقول نيرة تستوعب تلك المنهجية وتطورها, وليس فلتات تاريخية أو أدوات معرفية تطبق بصورة آلية. فمثل هذه الفلتات وإن مثلت ومضات مظيئة إلا أنها لا تغير أحوال الأمم ووجهة التاريخ.

وحدة أصول الدين وأصول الفقه هي وحدة العقيدة وتنظيم المجتمع

في تاريخ الأمة -حين استقرت أنظمتها الاجتماعية بما فيها الأنظمة الاقتصادية والسياسية التي تسند إلى مزيج من القيم الإسلامية والقبلية- أمكن

فصل العقائد عن الأنظمة والمعاملات دون إحساس في البداية بخطورة آثار هذا الفصل، الذي أصبحت بمقتضاه أصول الدين تهتم بالأبحاث النظرية في العقيدة, متابعة في ذلك للتقاليد الفكرية للأمم والديانات المندثرة التي كانت منتشرة في البقاع التي انتشر فيها الإسلام.

وبذلك أصبحت أصول الفقه منهجية ضيقة تهتم بصورة جزئية بالشعائر والمعاملات، وترتكز في جوهر أدائها إلى التقليد والقياس الجزئي الذي لا يصح ولا يثمر إلا إذا بقيت الصورة الكلية ثابتة لا تتغير. ولذلك لما تغيرت أجزاء المهمة من الصورة الكلية لم يستطع علم أصول الفقه الذي انفصم عن دراسات العقيدة -وهي الأساس الكلي والقيم للأمة وأنظمتها الاجتماعية- أن يواكب مسيرة التطور وأن يستجيب لحاجات العصور المختلفة ومتغيراتها، وأصبحت دراسة أصول الفقه تتم جنبا إلى جنب مع كتب الفقه التقليدية، لا على أساس أنها أداة منهجية حية تولد الأحكام وتعين على تطويرها. بل أصبحت دراسة الأصول دراسة تاريخية جامدة لا يؤمل لطالب من طلابها أن يقتدر بها على تطوير الأحكام وتوليدها، وفهم مستجدات الحياة والاستجابة لها.

لذلك يجب إعادة النظر في أسلوب دراسة الدين وأسلوبه، بعد تنقية دراسة الأصول من الإسرائيليات والشطحات والأساطير وأخذ عنصر المكان والزمان في الحسبان حسب مقتضى الحال، ليكون ذلك الأساس الذي ينبني عليه كيان المجتمع, مع الالتزام بقيمه ومقاصده, استجابة لحاجاته ومستجداته، وليكون الفقه والقانون معبرين عن أحكامه وضوابطه.

إن الدين وأصوله هما أساس الحركة ودليلها, ولا يمكن فصل الأنظمة والقواعد الاجتماعية، ثم دراستها في معزل عن الدين وقيمه ومقاصده. ولذلك يجب إعادة النظر في أسلوب دراسات العقيدة والأنظمة الاجتماعية بشكل متساند, وأن تدرك آثار هذه الدراسات والأفكار والمنهجيات في الأمة أفرادا وجماعات, تربويا واجتماعيا وقانونيا.

إعادة النظر في مجال كتاب الفقه الإسلامي ليشمل ممارسات الأفراد وشؤون الجماعات ويكون دليلا لتربية المسلم فردا في الجماعة:

إن الفكر الديني الإسلامي, خاصة في تربية الصغار يجب أن ينبني على أساس الحب ومعانيه الإيجابية, ليكون حبا لله ولرسوله وللحياة وا تمع "لا يؤمن أحدكم حتى سكون الله ورسوله أحب إليه من نفسه".

يجب -خاصة في تربية الصغار- أن ينـزع فتيل الخوف والإرهاب النفسي المدمر، وأن يستأصل فكر الاستعباد ومعانيه في استصغار النفس وفقدان الثقة ا, وانعدام روح المبادرة والشجاعة النفسية. إن العبودية في معناها الصحيح تعبيد لا استعباد, ودلالتها الإسلامية إنما تشتق من مصدر التعبيد ومعانيه القيمة الكريمة، لا من مصدر الاستعباد ومعانيه المنفرة السقيمة, أيمان المسلم, وطلبه بإرادته الحرة لما هو صحيح وحق, وتقبله ذلك, هو مثار اعتزاز وكرامة وثقة بالنفس.

إن كتاب الفقه الإسلامي يمثل -تاريخا وعمليا- دليل تربية الفرد المسلم, وهو يخاطب الإنسان بوصفه فردا. والمطلوب تعديل هذا الدليل ومد مساحته ليشمل الناحية الجماعية, حتى يمكن أن يصبح الإنسان المسلم فردا صالحا وعضوا صالحا في الجماعة والأمة الإسلامية. ويتحقق ذلك عندما يمتد الخطاب التربوي في كتاب الفقه إلى الجانب العام في السياسة والأنظمة والمؤسسات العامة لتكون جزءا من البناء النفسي للفرد المسلم. وحتى يتسنى للفقه الإسلامي أن يستعيد مكانته في باب المعاملات, أن يمتد إلى الجوانب السياسية والعامة في حياة الإنسان والأمة المسلمة, يجب أن تصبح منطلقات نظمه وتنظيماته صادرة عن كيان اجتماعي, وسياسات اجتماعية متكاملة متساندة في التربية والعمل, والتشريع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي, وليس مجموعة من الأحكام النظرية ا ردة والعقوبات الجنائية المنبتة عن كيا ا الاجتماعي, تلك التي تخاطب الإنسان فردا مجردا عن الجانب الجماعي والواقعي.

إذا أرادت الأمة, ومعها مفكروها, أن تستعيد عافيتها, وتضمن مستقبلا لائقا لأجيال القادمة من أبنائها, فلابد من إعادة النظر في مناهجها التربوية وأسلوب فهمها للخطاب القرآني خاصة والديني عامة, وإعادة النظر في دليل هذه التربية -كتاب الفقه- بوعي, لينفتح بوعي على مختلف الحاجات والجوانب الاجتماعية, بحيث تتم الاستجابة لها إيجابيا, ولينشأ المسلم شجاع النفس، عزيز الجانب, صادقا وإيجابيا ومبدعا, يسعى إلى الخير والحق وهذه هي الأسس والصفات الحقيقية للإنسان الخليفة.

إن صفات الإمامة والخلافة في الأرض تقوم أصلا على الشجاعة النفسية للفرد الصالح العضو في الجماعة, أي الذي يتمثل في كيانه النفسي منذ نعومة أظفاره البعدين الفردي والجماعي. وهذا لا يكون إلا بفهم الأسس والوسائل النفسية التربوية المناسبة لغرس العقيدة الصالحة في نفس الطفل المسلم, فلا تكون مغلوطة أو خبط عشواء تنتج نماذج إنسانية مشوهة ممزقة, لا يتفق قولها مع فعلها, ولا تملك الدعاوى المنبتة عن آثارها ونتائجها.

إصلاح فلسفة التعليم ومناهجه

إن الانفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية (العلماء والسلاطين)، وما نجم عنه من ضمور في الفكر, وخلل في الممارسة قد أدى بالمسلمين بعد الغلبة الأجنبية العسكرية, إلى فتح أبواب التقليد الحضاري والغزو الثقافي, وتبني العلمانية سقوطا في التقليد الأعمى للأجنبي.

والحل هو في إصلاح مناهج الفكر والبحث, وإصلاح مناهج التربية والتعليم وتخصيصا المناهج الدراسية للعلوم الشرعية.

وإصلاح مناهج الفكر يكون بالتزام قيم الإسلام ومنطلقاته ومقاصده, مع الفهم العميق للظروف التاريخية والاجتماعية, والتفاعل الإيجابي مع المستجدات المختلفة, وإدراك المتغيرات, وتقديم البدائل المناسبة للمشكلات المطروحة وذلك في إطار منهج شمولي وتحليلي، يستند إلى منطق نقدي إبداعي. ولابد لهذا النهج من أن يتوسل بأدوات البحث النوعية والكمية, وطرق الاستقراء والاستنباط بحسب القضية المطروحة للبحث والدراسة.

وإصلاح مناهج التربية يكون بالوعي بطبيعة الكيان النفسي والاجتماعي الإنساني, وخاصة الوعي بمراحل نمو الطفل وتطوره, بحيث يتم التعامل معه بما يناسب المرحلة التي يمر ا, والمقاصد التي يسعى إلى تحقيقها. والمقصود في النهاية أن يصبح الفرد المسلم إنسانا شجاعا وايجابيا, يحمل رسالة الإسلام ومقاصده النبيلة من منطق العزم والحب والفهم والقناعة.

ويتم إصلاح مناهج التعليم بإصلاح مناهج التربية في الم ل قبل المدرسة، وفي الأسواق, ووسائل الترويح والترفيه, إلى جانب إصلاح مناهج الدراسة والتدريب, في إطار وحدة المعرفة ووحدة مصادرها في المنظور الإسلامي.

فالوحي هو الدليل الهادي والمثال المرشد, وهو الذي يحدد المقاصد المطلوبة والقيم الأساسية عبر الزمان والمكان, وفوق اعتبارات الزمان والمكان. وان

البحث والنظر والتدبر في إطار ظروف الزمان والمكان والطبائع. هو القضية والموضوع والمادة التي تتفاعل في ضوء هدي معارف الوحي وقيمه ومقاصده، لتتجلى في فهم الواقع وتشكيله في الزمان والمكان.

فالدارس لا يصح أن يكون أحادي المعرفة أيا كانت دينيه أو إنسانية. إن كل دارس عليه أن يلم بأساسيات المعرفة الدينية, والمعرفة الإنسانية في عصره حتى يستطيع أن يقدم فكرا اجتهاديا يواكب العصر الذي يعيش فيه.

فدارس العلوم المدنية الإنسانية والتقنية لابد له، إلى جانب الثقافة العامة, من إلمام مناسب وجيد بمنطلقات معارف الوحي وقيمه ومقاصده الأساسية, كما أن دارسي العلوم الدينية لا بد لهم كذلك من إلمام مناسب جيد بالثقافة العامة في عصرهم مع إطلاع كاف على العلوم الإنسانية والتقنية, بحيث يكونون خبراء بطبيعة ذلك ا ال, مدركين دلالات معارف الوحي في ذلك ا ال في إطار معارف عصرهم وحاجاته.

وهذا اللون من التوحيد والدمج في المعرفة, ومناهج تحصيلها من شانه أن يؤدي إلى التساند والإبداع المعرفي والتواصل بين الدارسين خدمة للعلم والحياة.

ولكي نحقق ذلك كله يجب أن نصلح مناهج فكرنا, وطرق تربية أطفالنا، وأن نعيد وحدة دراساتنا الدينية والفكرية في مجالات العقيدة (أصول الدين). والشعائر والمعاملات (علم الفقه), ودراساتنا المدنية والتقنية) بما تمثله من معرفة للفطرة الإنسانية, وما يلحقها من آثار بسبب التنظيم الإنساني الاجتماعي, كما يجب أن نعنى بالجانب الفردي والجانب الجماعي بما فيه الجانب السياسي للفرد المسلم لكي يصبح هذا الفرد قويا وقادرا ومبدعا ومتماسكا في شخصيته، ومتينا في تكوينه النفسي بوصفه فردا في جماعة.

إن نقطة البداية تكمن -كما أرى- في استعاب هذه المعني بأبعادها كافة وتوضيحها لمختلف شرائح الأمة, وخاصة الآباء ذلك أن حرص الآباء على مصالح أبنائهم يجعلهم يجتهدون قدر طاقتهم لتحقيق مصالح أبنائهم وتبني المناهج والوسائل التي تحقق لهم المنفعة والسعادة في الدارين.

وهذا الفهم وهذه القناعة يجب أن يجسدهما المفكرون والقيادات في شكل سياسيات وخطط واضحة محددة للإصلاح المنهجي, والتربوي والتعليمي. وإن إصلاح المدارس والمناهج الدينية والعناية بدراسات العقيدة، وفهم تأثيرها في البناء النفسي للفرد المسلم، هو نقطة البداية لإصلاح مناهج تعليم العلوم

الإنسانية والتقنية التي يجب أن تبني قدرات المسلم ذي البناء النفسي المتين، والصفات الإسلامية الحضارية الايجابية.

وإنه من المفيد أيضا في هذه المرحلة أن يهتم المفكرون والعلماء اهتماما خاصا بالكتابة، في قضية وحدة أصول المعرفة في الرؤية الإسلامية، والتزام المنهجية العلمية, واستعادة قوة البناء النفسي لأبناء الأمة.

إنه من الأهمية العمل أيضا على تأليف الكتب العلمية الجامعية في الأصول من منطق وحدة المعرفة, لتحوي العقيدة والشعائر والمعاملات والأنظمة في ضوء مبادئ العقيدة ومقاصدها, على أساس من فهم الطبائع ودراسة الواقع بأبعاده الزمانية والمكانية, حتى يمكننا الاستجابة بنجاح لتحديات العصر ومتغيرات الحياة وتطور الامكانات. وأن هذه الأعمال على جانب كبير من الأهمية ترجو أن تحظى من المفكرين والعلماء بأهمية قصوى عاجلة في هذه المرحلة.

إن حصيلة كل ذلك هو صلاح الفرد والنظام الاجتماعي على هدي قيم الإسلام ومقاصده, ودفع الفرد في مجتمع حي إلى الفعالية والايجابية في سياق حياة هادفة, تسعى إلى تحقيق الذات بالعمل القاصد موضوعيا إلى النفع (العمل الصالح).

إن هذه المهام تحتاج، لكي تعصي ثمارها, إلى الشجاعة النفسية، وإمعان النظر وتعميق البحث, وإدامة التفكير وصراحة التعبير, والى تخطي سلبيات التاريخ وقوى الإرهاب النفسي التي تمنع العقل المسلم من النظر بشجاعة, ومواجهة كل الأسئلة للوصول إلى قناعات صحيحة وممارسات فعالة, وهذا ليس بالأمر الهين.

إن هذه الرؤية, أضعها أمام المفكرين والعلماء لتمحيصها, وأخذ المفيد منها والتوسع فيه, وترك ما جانبه الصواب منها, وأدعو الله سبحانه وتعالى أن يلهمنا سبيل الرشاد.

نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه[1]

محمد الدسوقي[2]

تمهيد

يمثل علم أصول الفقه أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل. فهذا العلم هو عماد الاجتهاد وبه قوام منهج الاستنباط. وقد سبق به فقهاء الإسلام فقهاء القانون في العالم كله، إذ لم تعرف المكتبة القانونية أصولاً للقانون إلا في العصر الحديث[3]، في حين عرفت المكتبة الإسلامية تراثاً منهجياً فريداً للبحث الفقهي نما وتكامل على مدى ثلاثة عشر قرناً، وتبلور في إطار علم (أصول الفقه). على أن هذا التراث المنهجي تأثر، قوة وضعفاً، بما تأثرت به الحضارة الإسلامية عبر التاريخ. ولذلك كان في العصور الأولى قوياً يتناول الموضوعات في دقة وتمحيص. وعلى العكس، غلب عليه في العهود المتأخرة الجدل اللفظي، وتشقيق القول في مسائل فرعية، فضلاً عن الإيجاز الذي يشبه الألغاز أو الإعجاز على حد تعبير بعض الكتاب المحدثين[4]، ثم الخوض في قضايا لا صلة لها بعلم الأصول، مما نأى بهذا العلم عن الغرض الأساسي لدراسته.

وقد آل كل هذا التراث إلى الأمة في عصرها الحاضر وهي تحاول أن تستعيد مكانتها وحضارتها، وتنفض عن كاهلها آثار الاحتلال بشقيه العسكري والفكري. وأقبل العلماء على ذلك التراث، فنشروا قدراً كبيراً منه، واغترفوا من كنوزه ما مهد لهم طريق التأليف الأصولي وفق منهج لا يعرف الفضول أو شوائب الإيجاز المخل، والجدل اللفظي الممل.

---

[1] قدم هذا البحث إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح عمان، المملكة الأردنية الهاشمية 16-18، ربيع أول 1415هـ، الموافق 23 ـ 25 آب (أغسطس) 1994م.

[2] أستاذ أصول الفقه ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر. دكتوراه في علم أصول الفقه من جامعة الأزهر.

[3] **مجلة المحاماة الشرعية**، السنة الأولى، العدد الثالث، ص 172، القاهرة.

[4] زكي الدين شعبان. **أصول الفقه الإسلامي**. ط كلية الحقوق، جامعة بنغازي، ليبيا (بدون تاريخ)، ص 6.

ولكن جهود المحدثين في التأليف الأصولي لم تتجاوز نطاق الصياغة إلى الآراء وتحليلها والأخذ منها والرد عليها، وإن كان هناك سعي للترجيح بين رأي وآخر. ومن ثم اتسمت كل الدراسات الأصولية الحديثة بوحدة المضمون، فقد تكررت فيها التعريفات والتقسيمات والمسائل والشواهد، وأصبح التفاوت بينما مقصوراً على الكم والأسلوب والدقة في تناول الموضوعات دون النوعية والمحتوى فلا تفاوت بينها في هذا.

ولأن هذه الدراسات الأصولية الحديثة اقتصرت على التكرار والاجترار ولم تعد صالحة لتقديم المنهج الذي يكفل للاجتهاد حيوية وقوة وقدرة على مواجهة المشكلات بأسلوب علمي وعملي، نادى بعض المفكرين والعلماء المحدثين بتجديد علم الأصول وتطوير مباحثه حتى يؤدي هذا العلم مهمته كما ينبغي أن تكون.

والذي لا مراء فيه أن علم الأصول كما يدرس اليوم بالمنهج التقليدي في عرض القضايا لا يحقق الغرض من دراسته، فقد أضحت هذه الدراسة وسيلة للإلمام بالآراء وحفظ التعريفات والأدلة دون الخروج منها بتصوير منهجي ينير طريق الاجتهاد المعاصر أو يعين على سلوكه.

ولهذا رأيت أن موضوع تجديد علم الأصول من الموضوعات الجديرة بالبحث، لأنه يتناول قضية منهجية تتعلق بأسلوب الاستنباط الفقهي، والأمة في حاضرها تعاني اضطراباً في هذا الشأن، يشوه الدعوة إلى تطبيق الشريعة، ويثير حولها الشبهات.

وتقتضي دراسة موضوع التجديد لعلم الأصول التمهيد لها بالحديث -في إجمال- عن نشأة هذا العلم وتطوره، ثم يأتي الكلام على ضرورة التطوير والتجديد وموقف بعض العلماء المحدثين منه، وأخيراً أهم الملامح العامة لهذا التجديد والتطوير.

وعليه تتكون الدراسة التي بين أيدينا من ثلاثة مباحث وخاتمة.

يعرض المبحث الأول لنشأة علم الأصول وطرف من تاريخه حتى العصر الحاضر في إجمال وإيجاز. أما المبحث الثاني فيتناول مفهوم التجديد، ومدى الحاجة إليه، وموقف العلماء منه. ويخصص المبحث الثالث ال التجديد في

علم الأصول وفق ضوابط علمية تجعل من هذا التجديد وسيلة لنهضة فقهية رشيدة.

أما الخاتمة فقد اشتملت على أهم النتائج التي توصل إليها البحث وبعض التوصيات.

نشأة علم الأصول وتطوره:

إذا كان العلماء قد اختلفوا في تعريف علم الأصول، فإن كل التعاريف التي قال ا هؤلاء العلماء قديماً وحديثاً تدور ـ على ما بينها من تفاوت ـ في فلك أن هذا العلم هو: قواعد يتوصل ا إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[5].

وتشمل هذه القواعد الأدلة الشرعية، وطرق الاستنباط منها، وبيان مراتب حجيتها، وتشمل الأحكام الشرعية ومن يخاطب ا، ومن هو أهل للاجتهاد، ومن ليس أهلاً له، فعلم الأصول -وفقاً لهذا- يرسم للفقيه المنهاج الذي يتبعه في استخراج الأحكام من أدلتها. ولهذا كان ميزاناً يضبط ا تهد في آرائه، ويتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل[6].

وما دام علم الأصول هو منهاج الفقيه ا تهد، فإن نشأته تكون ملازمة لنشأة الفقه، لأنه حيث يكون فقه، يكون حتماً منهاج للاستنباط. وقد استمد الفقه الإسلامي مع بداية الدعوة استمداداً مباشراً من الوحي الإلهي بنوعيه: القرآن الكريم والسنة النبوية.

ويتضمن الوحي -إلى جانب بيان الحلال والحرام من الأقوال والأفعال- المبادئ والقواعد الكلية التي تومئ إلى مقاصد الأحكام بوجه عام، ويشمل تلك الأصول التي تحض العقل على النظر الصحيح، وتضع شروطه وضوابطه تثبيتاً وتمحيصاً وتدقيقاً واستخداماً، لكل ما وهبه الإنسان من ملكات للمعرفة

---

[5] علي حسب الله. **أصول التشريع الإسلامي**. دار المعارف بالقاهرة، ط 4، ص 3. والمراد بالأحكام العلمية الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين فتشمل ما يتعلق بالعبادات والمعاملات والحدود وغيرها، وتخرج الأحكام المتعلقة بالعقائد كوجوب الإيمان بالله ووحدانيته والتصديق بوجود الملائكة، والإيمان بالرسل والكتب الم لة، واليوم الآخر، وما فيه من حساب وثواب وعقاب، فإن مجال البحث في هذه الأحكام علم الكلام أو علم العقائد. كذلك تخرج الأحكـام المتعلقـة بتهذيب النفوس من وجوب الصدق والوفاء بالوعد وحرمة البخل والكبر، فإن مجال البحث فيها (علم الأخلاق أو التربية).

[6] محمد أبو زهرة. **أصول الفقه. القاهرة**. دار الفكر العربي ص 6 ـ 7.

والعلم، حيث يقول تعالى: ﴿ولاَ تقْف ما لَيس لَكَ بِهِ عِلْم إِن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أُولَـئِك كَانَ عنه مسؤولاً﴾ (الإسراء: 36).

وقد مثلت هذه القواعد والمبادئ والأصول، الأساس الراسخ الذي قام عليه صرح علم الأصول، الذي وضعت لبناته الأولى في عصر الصحابة، ثم تتابعت على بنائه وتطويره أجيال العلماء حتى تكامل هيكله وسمق بأصالته، وتفرد بخصائصه التي وجهت الحياة العلمية والفكرية ليس فقط في الإطار الإسلامي، وإنما في الحياة الثقافية الأوربية[7].

بدايات الفكر الأصولي:

لقد واجه الصحابة -بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعد أن آمنت بالإسلام شعوب ذات ثقافات مختلفة وأعراف متباينة -قضايا متعددة ومشكلات معقدة ونوازل مستجدة، لم يعرفها عصر البعثة. فكان لا مناص من أن يتجه علماء الصحابة إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لتلك القضايا والنوازل والمشكلات. ولم يدع أحد أن القرآن والسنة نصا على أحكام كل المسائل الجزئية، ما طرأ منها عهد التنـزيل وما يطرأ في المستقبل. فالنصوص -كما يقول الشهرستاني- متناهية والحوادث غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى[8]، لذلك اتسع مجال الاجتهاد في عصر الصحابة، وأصبح المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة.

ولقد كان الصحابة يرجعون في اجتهادهم أولاً إلى كتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصاً ظاهراً تمسكوا به، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه وإن لم يجدوا فيه فزعوا إلى السنة، فإن روي لهم في ذلك خبر أخذوا به فإن لم يجدوا في الكتاب والسنة نصاً يعول على حكمه، اجتهدوا آراءهم، وحكّموا أفهامهم فيما يرونه أشبه بالمعروف من مقاصد الشريعة، وقواعدها العامة.

فالصحابة في اجتهادهم كانوا إذن على دراية وافية ببعض الضوابط والقواعد التي أخذوا أنفسهم بها في استنباط الأحكام، وقد عرفوا هذه الضوابط والقواعد من الكتاب والسنة، ومن روح التشريع ومبادئه الكلية. ولكنهم ما

---

[7] علي سامي النشار. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. القاهرة، دار المعارف ص 258.

[8] الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد عبد العزيز الوكيل، بيروت، دار الفكر، ص 200.

كانوا يطلقون عليها أسماء اصطلاحية أو عناوين فنية، وإنما كانت تجري منهم مجرى السجية والطبيعة والملكة الفطرية[9].

ويشهد للصحابة بأ م في اجتهادهم قد تقيدوا ببعض الضوابط والقواعد ما أثر عنهم من روايات ونصوص تبين بجلاء أ م قاسوا واستحسنوا، وتوخوا المصالح، وراعوا الأعراف، وأخذوا بسد الذرائع، وعرفوا الإجماع، وآمنوا بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها. ولا يسمح ا ال بسرد مثل تلك المرويات والنصوص، فضلاً عن أ ا معروفة ومتداولة في كثير من المصادر القديمة والحديثة[10].

وفي عصر التابعين شاعت تلك الضوابط التي تقيد ا الصحابة في اجتهادهم، جرى تداولها على ألسنة العلماء، وعرفتها محافلهم فزادت ونمت، وبدأت مفاهيمها تتحدد وتتبلور، وتأخذ طابع المصطلح العلمي في الفكر الأصولي. وقد نما الفقه في عصر التابعين نمواً عظيماً، توازياً مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية ومواكبة لطروء الحوادث وتكاثرها. وقد تعددت لذلك المدارس الفقهية التي انضوت، على الرغم من تعددها، تحت تيارين كبيرين هما تيار أهل الرأي وتيار أهل الأثر أو أهل الحديث. وقد أسهم النــزاع بين الفريقين حول بعض القضايا الأصولية كالإجماع والعرف والقياس ومذهب الصحابي في بلورة هذه القضايا على أسس علمية، وإن ظلت غير مدونة.

وقد حمل ظهور الوضع في السنة وشيوع رواية الحديث في عصر التابعين، الفقهاء على الخوض في تمحيص مسائل كثيرة تتعلق بالسنة سنداً ومتناً. وفي هذا الشأن روي عن محمد بن سيرين (ت: 13هـ) أنه قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم."[11]

وفي مصادر التأريخ لنشأة المذاهب الفقهية عزيت إلى الأئمة نصوص وآراء، وسجلت محاورات ومراسلات جرت بينهم، تدل كلها على أ م كانوا

---

[9] الجوزية، ابن قيم. **زاد المعاد**. بيروت: دار المعرفة، ج 4، ص 184.

[10] الجوزية، ابن قيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد، القـاهرة،ج 1، ص 62، 86، وابن خلدون. **المقدمة**. القاهرة: دار التقدم، ص 496، ومحمد الخضري. **تاريخ التشريع الإسـلامي**. القـاهرة: الاستقامة، ص 115، ومحمد يوسف موسى. **فقه الصحابة والتابعين**. القاهرة، معهد الدراسات العربية العالمية.

[11] الإمام مسلم، **صحيح مسلم**، القاهرة: ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ج 1، ص 15.

يسيرون وفق مناهج واضحة في استنباط الأحكام التي كانوا يفتون ا الناس، وعلى أن ما كان يأخذ به الصحابة والتابعون من ضوابط وقواعد قد أضحى في هذا العصر مصطلحات لها مفاهيم محددة تبلورت بسبب ما جرى بين الفقهاء من مناظرات ومحاورات كان لأصول الاستنباط ومناهجه حظ عظيم منها.

تدوين علم الأصول

ظلت تلك المبادئ المنهجية الأصولية، سواء ما عرف منها في عصر الصحابة والتابعين أو في عصر نشأة المذاهب، متناثرة غير مجموعة ولا مدونة حتى كتب محمد بن إدريس الشافعي (توفي204هـ) كتابه جواباً على طلب عبد الرحمن بن مهدي المحدث المشهور (توفي 198هـ): أن يضع له كتاباً يحوي معاني القرآن، ويجمع مقبول الأخبار، ويبين حجية الإجماع، والناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة. وقد أرسل الشافعي كتابه هذا إلى ابن مهدي مع الحارث بن سريج، فسمي لذلك بالرسالة، إذ أن المؤلف لم يسمه ذا الاسم، بل كان يشير إليه بقوله: كتابي أو كتابنا، أو في الكتاب كذا وكذا. وقد أملى الشافعي "الرسالة" مرة أخرى على تلاميذه بمصر، لتكون مقدمة لما أملاه في الفقه في كتاب الأم[12].

فرسالة الشافعي أول مصنف في أصول الفقه، ومن ثم عده جمهور العلماء واضع علم الأصول. وهناك بعض الروايات التي تذهب إلى أن الإمام أبا حنيفة بين طرق الاستدلال في كتاب له يسمى كتاب الرأي، وأن صاحبيه أبا يوسف ومحمداً كتابا في هذا العلم بعد شيخهما، ويقرر علماء الشيعة الإمامية أن أول من دون علم الأصول، وضبطه هو الإمام محمد الباقر (توفي 114هـ)[13].

ولا يستبعد أن يكون الشافعي قد سبق في التأليف الأصولي، ولكن لم يصل إلينا قبل رسالة هذا الإمام كتاب في علم الأصول، وإنما هي روايات ونقول تعزى إلى بعض الأئمة حول بعض المسائل الأصولية. ولذا يظل الشافعي أول من كتب في الأصول كتابة علمية، رتبت أبواب هذا العلم وجمعت

---

[12] شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**. بيروت: دار النهضة العربية، ص 38.

[13] محمد أبو زهرة. **أصول الفقه. القاهرة**: دار الفكر العربي، ص 11.

فصوله، ولم تقتصر على مبحث دون مبحث، وهو من ثم لم يسبق أو -على التحقيق- لم يعلم أن أحداً سبقه.

وكثرت بعد الشافعي الكتابة في الأصول، وكان لكتابه الرسالة تأثير واضح فيما ألف في القرنين الثالث والرابع، حيث انقسم العلماء بالنسبة إليه فريقين: فريقاً تقبل الرسالة وحولها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهؤلاء هم جمهور أهل الحديث، وفريقاً رفض معظم ما جاء فيها وانبرى لنقضه، وهؤلاء هم أهل الرأي, ومن في سلكهم من المخالفين لما وطأه الشافعي[14].

ويمكن القول بوجه عام إن ما كتب بعد الرسالة، كان إما نقضاً لها ومحاولة لاستخلاص أصول فقهية مذهبية مستقلة كما فعل الأحناف، وإما شرحاً لها ودفاعاً عنها كما فعل الشافعية وغيرهم.

علم أصول الفقه: مدارس ومناهج

وقد حصل مع بداية القرن الخامس ما يمكن عده تطوراً نوعياً لعلم الأصول. فقد تكامل نموه، واتضحت مباحثه، وتبلورت مسائله، ودون الفقهاء أصول مذاهبهم ومناهجهم في الاستنباط. وتراكم التأليف في علم الأصول، وظهرت كتابات كثيرة، منها ما هو مطول، ومنها ما هو موجز. وكما تشعبت طرق العلماء في التأليف، فمن الباحثين من يرى أن عدة هذه الطرق ثنتان، ومنهم من يذهب إلى أ ا ثلاث. ولكن الدراسة الفاحصة للتراث الأصولي عبر مراحله التاريخية المختلفة، تقرر أن عدة هذه الطرق أو المناهج أربعة هي:

1. طريقة المتكلمين.
2. طريقة الأحناف.
3. طريقة الجمع بين المتكلمين والأحناف.
4. طريقة الشاطبي.

طريقة المتكلمين، وتسمى أيضاً طريقة الشافعية لكثرة مؤلفا م فيها، وكذلك لأن الإمام الشافعي يعد أول من كتب وفقاً لها[15]. وقد غلبت عليها

[14] العلواني، طه جابر. "نظرات في تطور علم أصول الفقه"، **مجلة أضواء الشريعة**. (الرياض)، عدد 10، ص 124.

[15] شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**. مرجع سابق، ص 40.

سمة المتكلمين لأمرين:

الأول: أن المؤلفات المكتوبة على هذه الطريقة اعتاد أصحا ا أن يقدموا لها ببعض المباحث الكلامية كمسائل الحسن والقبح، وحكم الأشياء قبل ورود الشرع.

الثاني: أن علماء هذه المدرسة كانوا يسلكون في تقرير الأصول مسلكاً استدلالياً قائماً على تقرير القواعد والاستدلال على صحتها والرد على المخالفين، من غير أن يولوا الفروع التي تندرج تحت هذه القواعد كبير اهتمام، أو يراعوا تطبيق الفروع عليها[16].

وقد ألفت على هذه الطريقة كتب كثيرة للشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية وبعض الشيعة الإمامية.

وتختلف طريقة الأحناف عن طريقة المتكلمين في أن تلك الطريقة تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من فروع عن أئمة المذهب الحنفي. فهؤلاء الأئمة لم يتركوا قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه، وإنما تركوا بعض القواعد المنثورة في ثنايا الفروع الفقهية التي استنبطوها والفتاوى التي أفتوا ا. وعمد فقهاء المذهب إلى تلك الفروع يؤلفو ا في مجاميع يوحد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط، لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة، وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهادا م السابقة[17].

وهذه الطريقة -التي تسمى أيضاً طريقة الفقهاء- وإن بدت في ظاهر الأمر دفاعاً عن مذهب معين، إلا أنه كان لها أثرها الواضح في التفكير الفقهي إذ هي دراسة مطبقة في الفروع، فهي أقرب إلى الفقه لأ ا تربط الفروع بأصولها، وتيسر طريق الاستنباط لمن أراد السير على منهج أئمة المذهب الحنفي. ولهذا جنح بعض العلماء من غير الأحناف إلى الكتابة، وفق تلك الطريقة،[18] بعد أن استقامت واتضحت خصائصها.

---

16 انظر: "نظرات في تطور علم الأصول". مرجع سابق، ص 133

17 شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**. مرجع سابق، ص 40.

18 محمد أبو زهرة. **أصول الفقه**. مرجع سابق، ص 18 ـ 19.

وقد كان لطريقة المتكلمين أثرها كذلك في التفكير الفقهي، لأ ا قررت القواعد دون التقيد بمذهب معين، فالأصول فيها حاكمة على الفروع، ومن ثم لم يتعصب علماء هذه الطريقة لمذاهبهم بل إن منهم من خالف إمامه فيما ذهب إليه.

إلا أنه يؤخذ على طريقة الأحناف أن بعض قواعدهم الأصولية جاءت ملتوية، فكان ذلك الالتواء نتيجة طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيماً تاماً. وقد كانوا إذا ما قعدوا قاعدة، ثم وجدوا –مثلاً- فرعاً فقهياً يشذ عنها، يلجأون إلى إعادة تقريرها في شكل جديد يتفق مع ذلك الفرع إما بوضع قيد أو بزيادة شرط وما إلى ذلك.

ويؤخذ على طريقة المتكلمين أ م كثيراً ما يستطردون في أمور نظرية لا مدخل لها في الاستنباط فيتكلمون في أصل اللغات، وتكليف المعدوم وهل هو جائز أم لا، وهل كان الرسول صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرعٍ قبل البعثة أم لا، إلى غير ذلك من مسائل علم الكلام[19].

على أن كثيراً مما ألف على طريقة المتكلمين لا يخلو من فروع فقهية. إلا أن الفرق بين المؤلفات الأصولية التي بنيت على طريقة المتكلمين وتخللتها الفروع الفقهية، وتلك التي بنيت على طريقة الفقهاء وتخللتها هذه الفروع هو أن الفروع في الأولى لا ترد بوصفها وسيلة لتقرير القاعدة، وإنما لبيان أثرها. أما في الثانية فترد الفروع لإثبات القاعدة أو الاستدلال على صحتها[20].

وقد استقر الأمر في التأليف الأصولي على الطريقتين مدة من الزمن، ثم طرأت فكرة التقريب بينهما، وتجنب ما كان يوجه إليهما من نقد، فظهرت طريقة ثالثة هي عبارة عن جمع بينهما وتركيب تأليفي بين منهجيهما. وقد قصد بذلك تحصيل فوائد الطريقتين معاً: خدمة الفقه بتطبيق القواعد الأصولية على مسائله وربطه ا، وتحقيق هذه القواعد وإقامة الأدلة عليها[21]. وتزخر المكتبة الأصولية بعديد المؤلفات التي بنيت على مقتضى طريقتي المتكلمين والأحناف، كما تزخر بمؤلفات تجمع بين النهجين.

---

19 شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**. مرجع سابق، ص 40.

20 الأسنوي، جمال الدين. **التمهيد** في **تخريج الفروع على الأصول**. مقدمة المحقق، محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1987، ص 8.

21 شعبان، زكي الدين. **أصول الفقه الإسلامي**. ص 24.

وفي القرن الثامن الهجري جدت في التأليف الأصولي طريقة تختلف في منهجها عن الطرق الثلاث السالفة الذكر. ويقوم منهج هذه الطريقة على العناية بأسرار التشريع ومقاصده وتأكيد مراعاته للمصالح، وذلك في أسلوب تحليلي استقرائي مغاير لما عرف من قبل في دراسات علماء الأصول. وكان الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي (توفي780هـ) علم هذه الطريقة في كتابه الموافقات، وكذلك في بعض ما جاء في كتابه الاعتصام حتى إنه ليمكن للمرء أن يتحدث عن طريقة الشاطبي في البحث الأصولي.

يعد كتاب الموافقات بإجماع الدارسين لفكر الشاطبي أو لتاريخ علم الأصول متفرداً في سياق الكتابة عن أصول الشريعة[22] وحكمها. فقد أضاف إلى علم أصول الفقه ومؤلفاته بياناً إبداعياً في مقاصد الشريعة، وهو جانب كان حظه من العناية في المؤلفات الأصولية قليلاً وضئيلاً ولا يتناسب مع عظيم أهميته في عملية استنباط الأحكام[23].

لقد اهتم الشيخ عبد الله دراز (توفي1351هـ) بالموافقات اهتماماً خاصاً، وعلق على بعض ما ورد فيه مما يحتاج إلى تحرير وتفسير، أو نقد وتوجيه. وقد أشار في المقدمة التي كتبها لهذا الكتاب إلى أن علماء الأصول لم يكتبوا إلا في الركن الأول من ركني هذا العلم، أي علوم اللسان العربي، وأهملوا الركن الثاني ألا وهو علم أسرار التشريع ومقاصده. ويضيف الشيخ دراز قائلاً: "وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الأول، وما تجدد من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح، ووضع له في قوالب مختلة. وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، وهو شطر هذا العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل.[24]

وكتاب الموافقات، الذي لم يؤلف مثله حسب عبارة صاحب المنار يتكون من أربعة أجزاء. وقد التقى الشاطبي مع علماء الأصول في الأجزاء الأول

[22] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. المنار، ج 6، ص 157.
[23] مقدمة مصطفى أحمد الزرقا **لفتاوى الشاطبي**. تحقيق محمد أبو الأجفان، تونس، ص 8.
[24] انظر: **الموافقات**. القاهرة: التجارية، ج 1، ص 65.

والثالث والرابع منه في القضايا التي عرض لها، ولكنه تفرد في الجزء الثاني بحديث لم يسبق إليه، تناول فيه مقاصد التشريع. فهذه المقاصد ترد عادة في كتب الأصوليين في فصل قصير لا يتجاوز بضع صفحات يذكرون فيها ما يقال عن الاستدلال المرسل[25] لأجل الأخذ بالمصلحة، وهي عند الشاطبي تستقل بربع الكتاب.

ومع هذا يرد الحديث عن المقاصد في الأجزاء الثلاثة الأخرى للكتاب، وكأنما المقاصد تمثل لحمة الكتاب وسداه للربط بين مختلف قضاياه. فالكتاب بكل أجزائه إذن إنما هو تعبير عن المقاصد الشرعية بأسلوب مباشر حيناً وغير مباشر حيناً آخر. وهو بذلك أول كتاب تدور كل مباحثه حول مقاصد الشريعة، ومنهج استنباط الأحكام وفقاً لهذه المقاصد.

وتجدر الإشارة -بعد إجمال القول في المناهج والطرق الأصولية- إلى أن القرنين الخامس والسادس عرفا أهم ما ألف في علم الأصول. ففي هذا العهد تكاملت ونضجت المدارس الأصولية وتبلورت مناهجها وأصبح ما كتب فيها من المؤلفات الأصولية مرجعاً لما ألف في القرون التالية.

وبالتالي فإن ما كُتِب في علم الأصول بعد القرن السادس كان -بوجه عام- جمعاً بين بعض ما كتب في هذه الحقبة، أو نظماً أو تلخيصاً أو شرحاً. وقد غلبت على هذه النوع من التأليف الصناعةُ الفنية، والميل إلى التشقيق والجدليات الخلافية، مما طغى على مقاصد العمل ورسالته. وقد أدى ذلك إلى جمود علم الأصول، فلم تتطور مباحثه على الرغم من كثرة المؤلفات فيه كثيرة هائلة.

على أن غالب المؤلفات الأصولية -إن لم تكن كلها- كان يسودها، على الرغم من تعدد الطرق والمناهج، النـزعة المذهبية[26]، فهي تسعى للانتصار لمذاهب أصحابها وإبطال مذاهب المخالفين، وإن كانت في مجموعها تمثل المنهج العام للبحث الفقهي.

---

[25] يطلق الفقهاء على المصالح المرسلة -وهي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء- المناسب المرسل، لأن ترتيب الحكم عليه يستوجب تحقيق المصلحة، لما بينهما من تلازم. فالمناسب عبارة عن علـة الحكم؛ والمصلحة عبارة عن حكمته، فالحكم مترتب على علته، والحكمة مترتبة على الحكم، فإطلاق أحدهما يلازم الآخر وصاحبه.

[26] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ص 51.

العلماء المحدثون والتأليف الأصولي:

أومأت في مستهل هذه الدراسة إلى أن المحدثين لم يختلفوا فيما كتبوا في الأصول من حيث النوع، وإنما جاء تفاو م في الصياغة من حيث الإيجاز والاطناب أو الدقة وعدمها.

ويلاحظ المستقرئ للمؤلفات الحديثة أن كثيراً منها أفرد موضوعات علم الأصول بالبحث والدراسة حيث نجد عدة دراسات مستقلة تتناول موضوعات محددة من علم الأصول، مثل الاجتهاد أو القياس أو المصلحة المرسلة.

والمؤلفات الحديثة كانت في أصلها مذكرات أعدت للطلاب والدارسين لهذا العلم حتى يتسنى لهم أن يحيطوا أو يلموا بمسائله، نظراً لأن الكتب القديمة لا تيسر لهم ذلك. فالغاية إذن كانت تسهيل علم الأصول وتذليل الصعوبات التي كان هؤلاء الطلاب والدارسون يلقو ا في مطالعة الكتب القديمة.

على أن المؤلفات الأصولية الحديثة اعتمدت على المصادر القديمة وبخاصة ما ألف منها في عصور المتون والشروح والحواشي. وقد غلب على هذه المؤلفات منطق جدلي وإسراف في تتبع الآراء الخلافية مما نأى ا عن جوهر الدراسات الأصولية وأغراضها، وأدخل في هذه الدراسات ما ليس منها. وقد ألقت هذه المؤلفات بظلالها على ما كتب المحدثون، وإن حاول هؤلاء أن يخلصوا علم الأصول مما شابه في تلك العصور ـ عصور الضعف والجمود.

وإذا كانت الدراسات الحديثة لا تتفاوت فيما بينها من حيث المضمون، حيث إ ا تتعرض للقضايا ذا ا، فإن ظاهرة خطيرة جدت في العقود الثلاثة الأخيرة أو قريباً منها. وتتمثل هذه الظاهرة في اعتماد هذه الدراسات لا على المؤلفات الأصولية القديمة ولكن على ما ألفه المحدثون، مما أضفى على ما كتب في هذه العقود لوناً من التدليس، حيث تعزى النصوص والآراء إلى مصادر قديمة، وهي في الواقع منقولة عن مؤلفات حديثة. هذا فضلاً عن هبوط المستوى العلمي لهذا النوع من الكتابات، لأن الذين كتبوا حاولوا أن يواروا تعويلهم على ما ألفه الجيل السابق عليهم، بتقديم أو تأخير في القضايا وتغيير أو تحوير في العبارات، فكان ما كتبوه دون ما ألفه علماء ذلك الجيل من أمثال المحلاوي والخضري وأحمد إبراهيم وأبي زهرة وغيرهم.

والخلاصة أن جهد المحدثين في التأليف الأصولي لا يعدو أن يكون صياغة حديثة لأفكار قديمة دون تجديد أو تطوير ذي بال، مما حدا ببعض المفكرين إلى الدعوى إلى تجديد علم الأصول حتى يتسنى للاجتهاد اليوم أن يواجه مشكلات الحياة بمنهج علمي يكفل لهذا الاجتهاد الفاعلية والواقعية والتطوير والتغيير.

الدعوة إلى تجديد علم الأصول

إذا كانت الدراسات الأصولية الحديثة ليست إلا إعادة عرض لما كتبه الأقدمون، فإ ا من ثم لا تضيف جديداً إلى علم الأصول من حيث المضمون. وإذا كانت الدعوة إلى تطبيق الشريعة لا سبيل إليها إلا عن طريق الاجتهاد الذي يقدم الحلول العملية لكل ما يواجه الأمة من مشكلات، فإن هذا الاجتهاد في حاجة -لكي ينهض برسالته- إلى منهج أصولي جديد لا يعرف الاجترار أو التقليد، وإنما يؤسس على دعائم في الفقه الدقيق بمصادر الأحكام والمقاصد العامة للتشريع، فضلاً عن الربط بين قضايا علم الأصول وأصول القانون، وكذلك بين قضايا هذا العلم ومناهج البحث بوجه عام.

إن مهمة الفقه الإسلامي تتمثل في معالجة واقع[27] قائم لا فرض واقع آخر غابر باسم قواعد وأصول ترجع إلى أكثر من عشرة قرون. ولذا كان التجديد في منهج البحث الفقهي ضرورة الواقع الذي يعيشه الناس، حتى يكون تعامل الفقه مع هذا الواقع تعاملاً حياً مؤثراً، يحقق الحل الإسلامي بصورة عملية، لكي لا يظل هذا الحل فكراً نظرياً مثالياً، أو أملاً حلواً يداعب خيال الدعاة والمصلحين.

ولا يعني هذا التجديد هدماً لجهود السابقين، فما يقول ـذا أحد. وإنما يعني التجديد محاولة تطوير لمنهج الاستنباط على نحو لا يخرج على القطعيات بحال من الأحوال، وإنما يرى في الظنيات أو بعضها رأياً يكفل للاجتهاد قيادة الأمة في مختلف ا الات، ونبذ السلبية أو النـزعة التراثية في معالجة المشكلات في عصر تختلف وقائعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية كل الاختلاف عما كان من قبل.

ومن ناحية أخرى، ليس التجديد تنكراً لفضل علماء الأصول وما بذلوه

---

[27] تركي، عبد ا يد. **مناظرات** في **أصول الشريعة الإسلامية**. ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين، بـيروت: دار الغـرب الإسلامي، ص 531.

من جهود مضنية في خدمة الشريعة والعناية بعلومها والمحافظة عليها، وليس في ذلك بخس لحقهم في ذلك، فلولا أن الله قيضهم للقيام بهذا العمل الجليل ولحرمنا هذه الثروة العلمية التي نحن الآن في أشد الحاجة إليها.

وتتمثل حاجتنا إلى هذه الثروة العلمية الآن في أننا يجب ألا نقف بها عند القدر الذي وصل إليه السلف، وإنما ينبغي أن نحسن استثمارها وتنميتها، ونعيد تقديمها في صورة جديدة حتى تظل مصدراً غنياً بالمفاهيم والمبادئ التي تكفل للاجتهاد القدرة على التعبير العملي عن مهمة الدين في الحياة.

وفي الحقيقة ليست الدعوة إلى تجديد علم الأصول وليدة العصر الحديث، وإنما لها جذور تمتد إلى الماضي. فلأبي حامد الغزالي (توفي505هـ) في المستصفى وشفاء الغليل إشارات تدل على أن طرفا من قضايا هذه العلم يحتاج إلى تحرير القول فيه. وجاء الشاطبي في الموافقات فنبه إلى أن في علم الأصول مسائل ليست منه، وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم -وهو ركن المقاصد- لم يلق من علمائه الاهتمام الجدير به. ثم حاول الشوكاني (توفي1250هـ) في إرشاد الفحول أن يتناول بالبحث علم الأصول على نحو جديد يوضح من الآراء الراجح من المرجوح، والسقيم من الصحيح، وما يصلح من هذا العلم للرد إليه، وما لا يصلح منه للتعويل عليه. وقد علل هذا بقوله: "ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيقي بالقبول الحجاب،"[28] مضيفاً أنه لم يذكر في كتابه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا "إلا ما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق به تعلقاً تاماً، وينتفع به فيه انتفاعاً زائداً."[29]

وقد تحصل من عديد الدراسات والبحوث في تاريخ الأصول وتطور التأليف فيه، وكذلك بعض الكتابات في علم المقاصد، ما يؤكد أن علم الأصول كما انتهى إلينا في حاجة إلى أن يعاد النظر فيه.

وتبنت مجلة المسلم المعاصر في العدد الأول منها الدعوة إلى اجتهاد معاصر جريء يعتمد على أصول الإسلام ولا يغفل حاجات العصر، ولم تقتصر هذه الدعوة على الاجتهاد في فروع الفقه ومسائله الجزئية، بل شملت الاجتهاد في

---

[28] الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول**. بيروت: دار المعرفة، ص 2.

[29] المرجع السابق ص 2.

أصوله ومناهجه[30].

ولقد اختلفت الآراء والاستجابات في هذا الشأن. فبعض الكتاب يرى أن أصول الفقه قطعية لا ظنية لأ ا راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. ومن ثم أصبح هذا العلم علماً مستقراً له حدوده التي صيغت من القواعد الأساسية التي انبنى عليها. ومن ناحية أخرى، تولد هذا العلم من الحاجة الماسة إلى قواعد ثابتة تحكم المعاملات الفقهية التي بدأت تزداد عدداً وتتجدد نوعاً بانتشار رقعة الدولة الإسلامية واحتوائها لشعوب وأقاليم متعددة متفاوتة في حضار ا وبيئا ا، فاستنبطت أحكام مناسبة لها. وعليه يخلص أصحاب هذا الرأي إلى أنه لا مجال للاجتهاد والتجديد في علم الأصول من حيث قضاياه ومبادئه. وقصارى ما يمكن أن يجتهد فيه هو إما إعادة تبويبه وصياغته، أو معاودة البحث في أدوات القياس ونحو ذلك مما يساعد على تنظيم العلم. فهو إذن اجتهاد مقصور على الشكل دون المضمون."[31]

وقد عارض هذا الرأي كتاب آخرون. فكون قضايا علم الأصول كلها قطعية قول غير صحيح على إطلاقه، وذلك يتضح من اختلاف أنظار القدماء من الأصوليين في مسائل كثيرة مثل المصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف. وحتى القياس والإجماع، وإن أخذ ما الجمهور، إلا أنّ هناك من ينازع في حجيتهما، فضلاً عن أن القواعد التي وضعها علماء الأصول لضبط الفهم والاستنباط من النص لم تسلم من الخلاف، كما في مسائل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والمنطوق والمفهوم إلخ.. فضلاً عما تختص به السنة من خلاف حول ثبوت خبر الآحاد منها، وشروط الاحتجاج به، سواء أكانت شروطاً في السند أو في المتن[32].

ويرى الشيخ محمد بن الطاهر بن عاشور (توفي 1393هـ) أن من تمكن من علم الأصول "رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول، وإن شئت فقل قد استمر بينهم الخلاف في الفروع لأن قواعد الأصول انتزعوها من

---

[30] القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**. الكويت: دار القلم، ص 67.

[31] انظر: **مجلة المسلم المعاصر**. العدد الثاني، ص 123.

[32] القرضاوي. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق، ص 68.

صفات تلك الفروع."[33]

وبعد أن يورد بعض الآراء لعلماء الأصول الأقدمين في هذا الشأن، يعقب الشيخ بن عاشور مبيناً أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع يرجع إلى أ م حاولوا أن يجعلوا أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، ولكن هؤلاء العلماء قد اختلفوا في معظم تلك الأصول مما يقضي بندرة ما هو قطعي منها[34].

وما دامت مسائل كثيرة من علم الأصول مختلفاً فيها وليست قطعية، فإن الاجتهاد المعاصر يمكنه أن يرى فيها رأياً جديداً مادام لا يخرج عن المقاصد العامة للشريعة، وما دام يتغيا من ذلك أن يكون للأمة في حاضرها اجتهاد فعال يعتمد على أصول الإسلام ولا يغفل عن حاجات العصر.

فقضايا علم الأصول -إذن- ليست كلها قطعية، وما هو قطعي منها كالكليات المنصوصة في الكتاب والسنة مثل (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)، (ولا تزر وازرة وزرة أخرى)، (وما جعل عليكم في الدين من حرج)، (وإنما الأعمال بالنيات) لا نزاع فيه ولا اختلاف حوله.

وإذا كان الشاطبي في المقدمة الأولى من المقدمات التي مهد ا لكتاب الموافقات قد قال: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أ ا راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي"، فإنه قد قرر في خاتمة هذه المقدمة أن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول، "وأن ما يذكر مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه، فيكون ذكره تبعاً."[35]

وعلق الشيخ عبد الله دراز على رأي الشاطبي هذا بأنه "رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه، ومنها ما هو محل للنظر وتشعب الأدلة إثباتاً ورداً"، ثم أضاف: "على أنه ذه الخاتمة التي طرح ا كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح، صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً

---

[33] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1988، ص 5.

[34] المرجع السابق ص 6 ـ 8.

[35] انظر: الشاطبي. **الموافقات**. بيروت: دار المعرفة، ج 1، ص 29-34، وهي طبعة مصورة عن طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة.

وما سلم فيه أنه ظني."[36]

والحاصل مما تقدم أن قضايا علم الأصول ومسائله ليست كلها قطعية، ومن ثم يكون الاجتهاد فيما ليس بقطعي من هذه المسائل والقضايا أمراً مطلوباً تفرضه سنة الحياة، وتقضي به صلاحية التشريع للتطبيق الدائم، وأن لكل ما يجد من نوازل حكماً في الشرع في كل زمان ومكان.

ولكن هل القضايا الظنية في علم الأصول في حاجة إلى نظر جديد واجتهاد فيها؟ وهل هذا العلم كما وصل إلينا لا يمد ا تهد بالمنهج الذي يعينه على الاستنباط واستخراج الأحكام كما ينبغي أن يكون في العصر الحاضر؟

إن بعض المعاصرين نقدوا علماء الأصول فيما كتبوا، ويكاد هذا النقد يدور في نطاق ما يأتي:

أولاً: عدم الحديث بتفصيل عن مقاصد الشريعة، والاكتفاء بالإشارة إلى هذا الموضوع في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع، بحسب الإفضاء إليها. وهذه المقاصد تعد الركن الثاني لاستنباط الأحكام الشرعية والركن الأول هو الحذق والتمهر في اللغة العربية[37].

ثانياً: الحديث عن مسائل كثيرة تعد من نوافل القول في علم الأصول أو لا مدخل لها في الغرض الذي من أجله وضع هذا العلم، كمسائل اللغات، أهي اصطلاح أو توقيف، وحكم الأشياء قبل الشرع، والإباحة أهي تكليف أم لا، ومسألة إن كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع قبل بعثته أو لا، وعربية جميع القرآن، والجدال حول القراءات الشاذة، والنـزاع في مسألة شكر المنعم، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف والانشغال بمناقشتها، وذلك مما جعل علم الأصول -وبخاصة في العصور المتأخرة- ميداناً للجدل والمناظرة فيما هو شكلي أو لفظي وجعل العلماء يبتعدون ذا العلم عن غايته والأغراض المقصودة منه، حيث مالوا بمباحثه إلى الفكر النظري دون الفكر التطبيقي[38].

ثالثاً: عدم تحرير القول في النـزاع الطويل في خبر الواحد، حتى يعول عليه في أخذ الأحكام دون خلاف في كثير من الشروط التي وضعها بعض

---

36 المصدر السابق ص 34، هامش 1.

37 **مقدمة** الشيخ دراز للموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 5.

38 شعبان، زكي الدين. **أصول الفقه للشيخ**. ص 27، و"نظرات في تطور علم الأصول"، مرجع سابق، ص 143.

الأئمة لظروف خاصة أملتها عليهم، وهي شروط كانت ما تزال موضع جدل ومصدر خصام بين المسلمين، وشغلاً شاغلاً للدارسين[39].

وكذلك عدم تحرير القول في الإجماع ووضع الضوابط التي تجعل له دوراً فاعلاً في الاجتهاد ولا سيما في العصر الحاضر الذي تنوعت فيه المشكلات، بحيث تحتاج دراستها إلى عدد من التخصصات. فما جاء عنه في كتب الأصول ليس إلا فكراً نظرياً بحتاً لا يعرف التطبيق بحال من الأحوال في حياتنا المعاصرة[40].

وللدكتور حسن الترابي[41] رسالة صغيرة عنوا ا تجديد أصول الفقه الإسلامي حاول فيها أن يصور حاجة المسلمين في العصر الحديث إلى إعادة النظر في مسألة منهج الاجتهاد الأصولي وأدواته وضوابطه، وقد جاء في مقدمة هذه الرسالة أن "العالم الإسلامي في حاجة إلى ضة شاملة في كل ا الات تثور على الأوضاع التقليدية وتخلص العقلية الإسلامية والواقع الإسلامي من الجمود. ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة على غير منهج، وهذا المنهج منهج أصولي لا يشتغل بالجزئيات دون النظر في مقاصد الدين الكلية ويرتبط بواقع الحياة حتى لا تصبح قضاياه مقولات نظرية عقيمة لا تثمر فقهاً حياً يجابه التحديات العلمية".

ويرى الدكتور الترابي أن علم الأصول لم يعد، بصورته الموروثة، مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، وبطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي. ويخلص الترابي إلى أن هذا العلم قد آل به الحال -بعد ضة حميدة- إلى الجمود العقيم، بحيث أصبح معلوماتٍ لا دي إلى فقه ولا تولد فكراً، وإنما غدا الأمر نظراً مجرداً موغلاً في التشعيب والتعقيد بغير طائل.

وجملة القول إن التحديد في علم الأصول ضرورة دينية، وأن الدعوة إلى هذا التجديد تستند إلى مبدأ صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل عصر.

---

[39] العلواني، طه جابر. "**نظرات** في **تطور علم الأصول**". مرجع سابق، ص 144.

[40] خلاف، عبد الوهاب. "مصادر التشريع مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم"، **مجلة القانون والاقتصاد**. عدد أبريل/ مايو 1945م، ص 260 وما بعدها.

[41] الدكتور حسن الترابي من قادة الفكر والعمل الإسلامي المعاصر، وهو كذلك من قادة العمل السياسي في السودان. وقد طبعت رسالته المذكورة الدار السعودية للنشر بجدة، سنة 1404هـ/1984م.

ومن ثم لا تعني هذه الدعوة خروجاً عن كل ما كتبه السلف في هذا العلم، فمنه ما لا يقبل التطور، فيؤخذ به ويعول عليه، ومنه ما جاء عن نظر واجتهاد، ولا أحد يستطيع أن يدعي وجوب متابعة أي مجتهد فيما أداه إليه اجتهاده فقط، فإن ذلك أقصى ما يقال فيه: إنه رأي والرأي مشترك[42].

ولا تقتصر الدعوة إلى التجديد على إعادة النظر فيما هو محل نزاع بين العلماء من الأدلة أو المبادئ اللغوية، وإنما تشمل، فضلاً عن ذلك، النظر في تحديد ما يعد في علم الأصول وما لا يعد منه، وفقاً للغاية من هذا العلم، وسعياً لتوجيه وجهة واقعية، فلا تطغى عليه المناقشات الجدلية العقيمة، أو الاهتمام بحركة الحياة المعاصرة حتى يتسع مجال الأصول لبناء ضة شاملة تقود الأمة إلى أن تتبوأ م لة الريادة والشهادة التي أنزلها الله إياها، فتكون بحق خير أمة أخرجت للناس.

مجالات التجديد في علم الأصول

إذا كان ما هو ظني أو محل نزاع بين العلماء يجوز الاجتهاد فيه، فالمسائل الأصولية الظنية أولى بالاجتهاد، لأ ا تتعلق بمنهج البحث في الفقه، والمناهج العلمية لا تعرف الجمود والتحجر، وإنما سمتها التطور والتجدد، وتساوقاً مع تطور المعارف ونمو الثقافات، وتجدد ضرورات الحياة وأوضاعها.

وإذا كان علم الأصول، كما وصل إلينا لم يعد مناسباً للوفاء وفاءً تاماً بما تحتاجه الأمة في حاضرها كي تبني ضة شاملة، فإن الاجتهاد في هذا العلم لتجديده وتطويره وفقاً لأسس وقواعد لا تخرج على القطعيات أصبح ضرورة إسلامية بلا مراء. ويشمل مثل هذا التجديد في علم الأصول عدة قضايا يمكن حصرها فيما يلي:

أولاً: إلغاء ما ليس من علم الأصول.

ثانياً: تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

ثالثاً: تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

رابعاً: ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن.

---

[42] العلواني. **نظرات في تطور علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص 145.

إن الفقه كما هو معروف يتعامل مع الواقع البشري، من خلال استنباط الأحكام التي تضبط السلوك العملي للإنسان بشقيه: العبادات والمعاملات. ومن ثم ليس من مهمة الفقه بهذا المعنى أن يبحث في أحكام العقيدة أو الأحكام الخلقية، وإن كانت هذه الدوائر الثلاث للأحكام تشكل وحدة عضوية متكاملة تطبع شخصية الإنسان بطابع متميز في الاعتقاد والعمل والسلوك.

وما دام الفقه يتعامل مع الواقع البشري، فإن منهج البحث في الفقه أو علم الأصول ينبغي أن يكون في خدمة هذا الواقع بمكوناته وخصوصياته وتفاعلاته وحاجاته. وهكذا فهدف هذا العلم هو العمل، ولذا لا يعد منه ما لا علاقة له بالعمل أو الواقع. ولعل الشاطبي هو أول من نبه إلى ضرورة تحديد ما يكون من علم الأصول، وما لا يكون منه، وفقاً لموضوعه، فقد قال في المقدمة الرابعة من مقدمات الموافقات: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعاني والبيان والعدد والمساحة والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فليس بأصل له."[43]

إن الشاطبي في هذا النص فصل بين ما يعد من أساسيات علم الأصول، وما يعد خادماً لها، فهذه لا تدخل في الأصول، وإلا لأصبحت كل العلوم من جملة أصول الفقه.

وقد أورد أبو إسحاق بعد ذلك طائفة مما أدخله المتأخرون على أصول الفقه من مسائل كثيرة، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك في هذا البحث، مضيفاً إليها ما افترضه علماء الأصول من مسائل لا ثمرة لها في الفقه، كمسائل

[43] الشاطبي. **الموافقات**.مرجع سابق، ج 1، ص 42.

التحسين والتقبيح العقليين[44]، فهي عنده عارية أيضاً، أي ليس من صميم علم الأصول.

وإذا كان الكتاب المعاصرون فيما كتبوا في علم الأصول قد تخلوا عن بعض ما ليس من هذا العلم، فإن كثيراً من تلك المسائل العارية ما زالت تتردد في مؤلفات هؤلاء الكتاب، كالحديث عن حروف المعاني[45]، وهل كان الرسول صلى الله عليه وسلم متعبداً بشريعة سابقة، وهل كان عليه الصلاة والسلام وأمته بعد البعثة متعبدين بشرع نبي سابق، وهل الحسن والقبح من الصفات الذاتية للأفعال، بحيث يستقل العقل بإدراكها أولاً، فضلاً عن دراسة النص الشرعي دراسة تاريخية، وليس دراسة أصولية، أي دراسة تكشف عن خصائص هذا النص من حيث منهجه في تقرير الأحكام، والمبادئ العامة التي تحكم الاستنباط منه، فما يكتب عن هذا النص في كتب الأصول الحديثة أقرب إلى الدراسات القرآنية وعلوم الحديث منه إلى الدراسات الأصولية بمعناها الدقيق.

على أن إلغاء ما ليس من علم الأصول -وإن كان مفيدا له- ليس من باب التخفيف في دراسة العلم أو عدم الاكترات بأهميته، وإنما من باب مراعاة أن لكل علم قضاياه الأساسية التي يجب أن تكون قبلة الباحثين، دراسة لها وإحاطة ا، فلا تشغلهم المسائل الثانوية أو الخادمة للعلم عن تلك القضايا التي هي صلب العلم، فالاهتمام ذا المسائل الثانوية يبدو أنه يطغى على دراسة القضايا الأساسية، فلا تلقى حظها من البحث العلمي الوافي. وبذلك لا تكون الدراسة أصولية لأن تياراً جانبياً حول وجهتها إلى جداول فرعية، فنأت عن لجة البحر، ومن ثم لم تد إلى الغوص فيه لاقتناص لآلئه، واكتشاف أسراره وسبر أغواره.

وأما المقاصد فإن الحديث عنها في كتب الأصول غالباً ما يأتي ضمن الحديث عن الشروط التكميلية التي ينبغي أن تتوافر في ا تهد، على الرغم من أن فقه المقاصد وربط الاستنباط ا هو السبيل لاجتهاد صحيح، ومن هنا

---

[44] المصدر السابق ص 45.

[45] الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**. دمشق: دار الفكر، ج 1، ص 375.

والبري، زكريا. **أصول الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار النهضة العربية، ج 1، ص 197. ودليل الجامعة الأردنية، ص 261.

ذهب الشاطبي إلى أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين:[46]

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، أي على فهمه للمقاصد في مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينات.

وفي شرحه لهذين الوصفين بين الشاطبي أن الشرط الثاني يعد كالخادم للشرط الأول، لأنه يتعلق بجملة من المعارف المحتاج إليها في فهم هذه المقاصد.

ويرى بعض الكتاب المحدثين[47] أن هذه المعارف تشمل إجادة العربية والإحاطة بالنصوص التشريعية إحاطة تلم ـا إلماماً تاماً، والخبرة الدقيقة بمشكلات الحياة العامة التي تتطلب حلاً شرعياً، ثم دراسة علم الأصول بوصفه المنهج العلمي للاجتهاد. وهذا الرأي يخرج المقاصد من علم الأصول ويجعل هذا العلم وسيلة من وسائل فهم المقاصد التي تدور التكاليف الشرعية كلها في فلكها، أو أن هذه التكاليف تتجه في جملتها إلى تحقيق المقاصد وجعلها واقعاً ملموساً في حياة الناس.

وهذا الرأي فضلاً عن كونه تعبيراً عما سار عليه علماء الأصول في الماضي، كان سبباً في عدم الاعتناء بالمقاصد في دراسة علم الأصول، والتعرض لها بصورة عابرة في باب العلة، أو عند الحديث عن المصلحة أو العرف والاستحسان.

وتجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ننظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى المقاصد و ـدف إليها، وما تغير الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية.

إن من المسلم به أن الله تبارك وتعالى لا يشرع ـرد الرغبة في التشريع، ولا يشرع عبثاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما يشرع لمقاصد وغايات تحقق الخير للناس في المعاش والمعاد. وقد نفقه الغاية أو الحكمة من تشريع ما، وقد يغيب عنا ذلك، ومع هذا لا يرتاب مسلم في أن كل ما شرعه الله إنما

---

46 الشاطبي. **الموافقات**، ج 4، ص 105.

47 الدريني، فتحي. مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، **مجلة الاجتهاد**. عدد 1990/8، ص 23.

شرعه لخير يعود على عباده، فهو سبحانه غني عن هؤلاء العباد، وهم الفقراء إليه في كل شيء، وبخاصة إلى منهجه الذي ارتضاه لهم، وأمرهم بالاعتصام به، حتى لا يضلوا سواء السبيل، فيكون الخسران المبين في الدنيا والآخرة.

فالتشريع الإلهي إذن منوط بمقاصد وحكم دف كلها إلى حفظ العالم بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد، ومن ثم كان الربط بين الاجتهاد وفقه مقاصد هذا التشريع ضرورة دينية ومنهجية. فلا غرو عندها أن تواترت كل الدعوات إلى تجديد علم الأصول على وجوب الاهتمام بالمقاصد وتنمية دراستها والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها. وقد أشار بعضهم إلى أن كثيراً من المزالق في الاجتهادات الفقهية الحديثة مردها إلى أن علم الأصول في صورته الموروثة قد خلا من البيان الوافي للقواعد التي توضح علاقة الحكم بمقصده، وأن المنهجية العامة التي يؤسس عليها النظر الاجتهادي في تبين حصول المقاصد من الأحكام لا تقوم على تحليل الواقع المراد علاجه تحليلاً علمياً ولا تشمل مناظرة الحكم المستخلص من فهم نصوص الوحي بعناصر ذلك الواقع في عوارضه الشخصية الناشئة عن خصوصيات ظروفه[48].

فمعرفة المقاصد منهجياً لا تكفي لكي يكون الاجتهاد المبني عليها محققاً للغاية منها، وإنما يحتاج الأمر -مع هذا- إلى فقه بالواقع وملابساته. ويشمل هذا الفقه كل ما ينطوي عليه هذا الواقع من مشكلات اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية. فا تهد يجب عليه -كما يرى الشاطبي- النظر فيما يصلح بالمكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، ويعلل هذا بقوله: "إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان[49] واحد، كما أ ا في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة (ضعف) ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف

---

[48] النجار، عبد ا يد. في **فقه التدين فهماً وتنـ زيلاً**. سلسلة كتاب الأمة، رقم 23، (1410هـ).ج 1، ص 97.

[49] وزان: مصدر وزان بمعنى ساوى وعادل.

التفا ا إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفا ا، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق ا، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف."[50]

ويزيد الشاطبي الأمر توضيحاً فيقول: "وهذا النظر فيما يصلح بكل مكلف هو نظر في مآلات الأفعال، وهو نظر معتبر مقصود شرعاً، وذلك أن ا تهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل. فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو لمصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد على تلك المفسدة فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية."[51]

وهذا النظر في مآلات الأفعال هو -حسب تعبير الشاطبي- مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغِب جار على مقاصد الشريعة."[52]

ويرى الشيخ ابن عاشور أن تصرف ا تهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي ا عمل الاستدلال الفقهي.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد والتي استكمل أعمال نظره، في استفادة مدلولا ا ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها، ويقضي عليها بالنسخ أو الترجيح أو التخصيص والتقييد.

[50] الشاطبي. **الموافقات**. ج 4، ص 98.

[51] المصدر السابق ص 194.

[52] المصدر السابق.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه، فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة دلالة نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمى هذا النوع بالتعبدي.

ثم يعلق على ذلك بأن الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. وحينما وضح علاقة هذه الأنحاء الخمسة بمعرفة مقاصد الشريعة، فصل النحو الرابع قائلاً: "أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا."[53]

ولأهمية المقاصد بوصفها عماد الفقه واستنباط الأحكام، تحمس الشيخ ابن عاشور إلى استبدال علم مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه. فبعد أن بين أن في علم أصول الفقه اختلافاً كبيراً بين علمائه، أطلق الدعوة الآتية قائلاً: "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذو ا في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت ا، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منـزو تحت سرادق مقصدنا هذا، من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل، علم مقاصد الشريعة."[54]

وقد عد بعض الباحثين ما ذهب إليه الشيخ ابن عاشور خطوة سديدة نحو

---

[53] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. ص 15-18.
[54] المصدر السابق ص 8.

إنشاء علم في أصول الأصول في الفقه[55].

ويؤكد الشيخ محمد أبو زهرة (توفي 1394هـ) على أهمية المقاصد ووجوب الوقوف عليها فيما كتبه عن تعليل النصوص، فيقول: "إن الفقه الإسلامي ما كان ليتسع أفقه، وليعالج مشكلات الناس، ويخرج بتلك القواعد الفقهية لولا تعليل النصوص، والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص، فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل إن التعليل هو الفقه، أو هو لباب الفقه، وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا أن تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص." [56]

وما دامت لمقاصد الأحكام هذه المنـزلة في بنية التشريع الإسلامي، وتلك الأهمية بالنسبة للمجتهد، وما دام علم الأصول قد خلا من الحديث بصورة وافية عنها، فإن المنهج الأصولي لا تتوافر فيه كل الخصائص العلمية للاستنباط الفقهي إلا إذا أخذت دراسة المقاصد حظها فيه، ومن ثم فالدراسة الشاملة للمقاصد من ألزم الضرورات لتجديد علم الأصول وتطويره ليصبح أكثر وفاء بمقتضيات الاجتهاد في العصر الحديث، وأكثر استجابة لما يطرحه هذا العصر من قضايا ومشكلات، ولا يسمح ا ال بتفصيل القول في طرق إثبات المقاصد وبيان مراتبها، والضوابط التي تمنع من إساءة فهمها أو إدخال ما ليس منها فيها. وتكفي هنا الإشارة إلى أن استقراء نصوص الشريعة وتكاليفها من أهم الطرق للوقوف على هذه المقاصد[57] كما أن الاجتهاد الجماعي هو أمثل الطرق لوضع الضوابط التي تحدد مراتب المقاصد، وتحول دون إساءة فهمها.

ونأتي الآن إلى تطوير مفاهيم بعض الأدلة فالمراد به التوسع في هذه المفاهيم، أو تضييق دائرة الاختلاف حولها، أو ضبطها وجعلها أقرب إلى الواقع العملي بدلاً من أن تظل فكراً افتراضياً يتعذر تطبيقه إن لم يكن مستحيلاً.

وهذا التطوير تفرضه المشكلات والتحديات التي تواجه الأمة في حاضرها، وهي مشكلات وتحديات تتصل أساساً بجوانب الحياة العامة أو الواجبات

---

[55] انظر: مقدمة كتاب **ملخص إبطال القياس** لابن حزم الأندلسي بقلم سعيد الأفغاني، ط دمشق.

[56] أبو زهرة، محمد. **ابن حزم**. القاهرة: دار الفكر العربي ، ص 409.

[57] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق، ج 2، ص 391

الكفائية، كقضايا الحكم والاقتصاد والعلاقات بين الشعوب والدول. أما العبادات فقد توافر فيها فقه كثير، ويحفظها المسلمون ولو ضيعوها لا يضيعو ا اعتقاداً ولا يغفلوا عنها غفلة كاملة[58]. ولكن تلك القضايا العامة معطلة ومغفول عنها، ولا يكاد المنهج الأصولي يسعفنا فيها، ومن ثم تواجهنا فيها تحديات وأسئلة محرجة. ولذلك فإن من الواجب العمل على تطوير الأدلة الأصولية الخاصة بالقضايا العامة حتى تتسع دائرة الاجتهاد فيها، تطويراً محكوماً بمنهج يحفظ على التفكير الإسلامي وحدة الأسس ويضمن قلة الاختلاف.

وأهم الأدلة التي يجب أن يكون للاجتهاد الحديث رأي جديد فيها - تطويراً لعلم الأصول، ونأياً به عن التجريديات التي لا سبيل لها إلى التطبيق- الإجماع والقياس حتى يسهم عملياً في مواجهة المشكلات التي تواجه الأمة في الداخل والخارج.

إن الإجماع -بلا مراء- ذو أصل أصيل في الدين، وآيات القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم صريحة في مشروعية العمل بما وقع عليه الإجماع بين المؤمنين.[59] ولكن ما مجال الإجماع، وهل لا بد فيه من اتفاق فقهاء أهل العصر كافة حتى يكون إجماعاً صحيحاً؟

إن هناك خلطاً بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة[60]، ويورد مورد الإجماع، والقضايا الظنية التي تختلف حولها الأنظار ويذكر أن فيها إجماعاً. فالمعلوم من الدين بالضرورة لا ينسحب عليه المفهوم الأصولي للإجماع، لأنه ليس مجالاً للبحث والنظر، وإن صدق عليه أنه مجمع عليه من الأمة لأن كل جيل تلقاه عمن سبقه دون نكير من أحد. وهذا هو الذي لا يجوز لأحد مخالفته[61] ويكفر منكره.

فالمتواتر المعلوم من الدين بالضرورة ليس من مجال الإجماع، وعليه فمجال الإجماع هو كل ما ليس فيه نص صريح من كتاب أو سنة، وقد بنى الحكم فيه على أساس الاجتهاد والتشاور والاتفاق بين علماء الأمة.

---

[58] حسن الترابي. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**. مرجع سابق، ص 20.

[59] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**.مرجع سابق، ص 115.

[60] خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي مرنة**. مرجع سابق، ص 11.

[61] شاكر، أحمد محمد. **نظام الطلاق في الإسلام**. القاهرة: مكتبة المثنى، ص 100.

أما ما ثبت من آراء بعض العلماء وسكوت غيرهم من انتشار تلك الآراء فيهم مما يطلق عليه في كتب الأصول "الإجماع السكوتي"، فإنه -فيما رأى- لا يصح أن يسمى إجماعاً، والسكوت ليس دائماً آية على الموافقة. وجوهر الإجماع، يقوم على المحاورة والنقاش العلمي الذي تتبلور من خلاله الحقائق التي تقود المجتمعين إلى رأي فيما يبحثون فيه.

وإذا كان مجال الإجماع القضايا الظنية الاجتهادية -والإجماع السكوتي لا يسمى إجماعاً- فإن ما ذهب إليه علماء الأصول في تعريفهم للإجماع وإصرارهم على أن يكون اتفاقاً لا يخالف فيه أحد من المجتهدين في عصر من العصور مهما اختلفت الديار وتناءت الأوطان، لون من الافتراض الذي لا تشهد له نصوص الكتاب والسنة، ولم يدر في خلد جيل الصحابة رضوان الله عليهم. فقد كانوا يتشاورون ويقضون بما يجمعون عليه، وما كان إجماعهم إجماعاً لكل علماء الصحابة، وإنما كان إجماعاً لمن حضر منهم. فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي يتوقف الواحد منهم عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة حتى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف أصقاع المسلمين[62].

فإجماع من حضر من الصحابة كان يعد إجماعاً صحيحاً يؤخذ به، ولم يكن هناك شرط بحضور كل علماء الصحابة حتى يصح الأخذ بهذا الإجماع. فتقييد صحة الإجماع باتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور -كما قرر علماء الأصول- لا ينهض له دليل ولا تؤيده آثار، ولهذا لم يتحقق هذا الإجماع المفترض في تاريخ الأمة. ولذلك يرى بعض العلماء المحدثين أن للسلف بالنسبة للإجماع عصرين متمايزين: عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة، حيث كان المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شوري لا يستبد دونهم بالفتوى، ويمكن استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل بذلك أن نتصور إجماعهم. ولكن يبقى السؤال: هل أجمعوا فعلاً إجماعاً مطبقاً على الفتوى فيما عرض لهم من المسائل الاجتهادية؟

ويمكن الجواب بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة

---

[62] الفاسي. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها.** ص 117.

وانظر كذلك: شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة.** القاهرة: دار الشروق، ص 546.

في هذا العصر، وهذا أقصى ما يمكن الحكم به. أما دعوى العلم بأ م جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالفة فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها.

أما ما بعد ذلك العصر، عصر اتساع الدولة الإسلامية وانتقال الفقهاء إلى البلاد المفتوحة ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد، مع الاختلاف في المنازع السياسية، والتوجهات الفكرية فلا نظن أن وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل التسليم به[63].

ومن الكتاب المحدثين من يذهب إلى أن الإجماع كما تحدث عنه علماء الأصول يمكن الاستغناء عنه، وعدم عده أصلاً من الأصول فضلاً عن أنه أدى إلى تفرق كلمة الأمة، وذلك لأن هؤلاء العلماء قد اتفقوا جميعاً على أنه لا بد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن أو السنة، وإذا كان هذا شأنه فإنه لا معنى لعده أصلاً من أصول الاجتهاد معهما، ومن ثم يستغنى عنه ما.

ويرى صاحب هذا الرأي أن عدم اعتبار الإجماع أصلاً من الأصول يحل لنا مشكلة كبيرة، وهي أن تصل الأمة إلى فقه يتعاون فيه كل ا تهدين ولا تنفرد به فرقة دون غيرها، فإبقاء الاحتجاج بالإجماع يجعلنا أمام إجماعات متعددة، إجماع لأهل السنة، وإجماع للشيعة، وإجماع لغيرهم. ومن الصعب أن نرجح إجماعاً على إجماع، فكل فرقة تتعصب لإجماعها، فكان الاستغناء عن الاحتجاج بالإجماع وسيلة لجمع الكلمة، واتفاق الأمة[64].

وقد يكون هذا الرأي مقبولاً من حيث نقده لعلماء الأصول في أن الإجماع لا بد من أن يكون له مستند من نص، لأن النص سيكون مصدر الحكم وليس الإجماع، فلا معنى لاعتباره أصلاً من الأصول. ولكنه ليس مقبولاً من حيث دعوته إلى الاستغناء عن الإجماع وعدم الاحتجاج به، ومن حيث القول بأنه يؤدي إلى تفرق الأمة. فالإجماع مصدر تشريعي خصب يكفل تجدد الفقه ونموه، وبخاصة في العصر الحاضر. فهذا العصر تقتضي دراسة مشكلاته دراسة علمية وافية بتخصصات مختلفة، ومعارف متعددة. وبالتالي لا يمكن أن يكون الأخذ بالإجماع والاعتماد عليه سبباً للتفرق والتعصب، وإنما يصبح

---

63 الخضري، محمد. **أصول الفقه**. ص 284.

64 الصعيدي، عبد المتعال. في **ميدان الاجتهاد**. القاهرة: نشر جمعية الثقافة الإسلامية، ط أول،ى ص 24.

الأخذ به على أسس جديدة، وفقاً لمفاهيم جديدة سبيلاً لاجتهاد جماعي يقرب بين المذاهب ويحد من التنافر والاختلاف بينها.

وحتى يمكن أن يكون الإجماع كذلك ينبغي أن يتطور مفهومه ليصبح تعبيراً صحيحاً عن الإجماع الذي تؤيده النصوص والآثار الصحيحة، فلا يكون فرضاً نظرياً ننفق الوقت في دراسته، دون جدوى عملية من هذه الدراسة.

وتطوير مفهوم الإجماع ينبغي أن يشمل تغيير تعريفه، فلا يظل مقصوراً على اتفاق جميع المجتهدين في كل الأقطار الإسلامية وإصرار كل واحد منهم على رأيه حتى وفاته، وإنما يشمل إلى جانب هذا -إن تحقق- اتفاق الجمهور أو الأغلبية[65]، فهذا الاتفاق من أهل الذكر يكون كافياً في حصول الإجماع. فالقضايا الظنية بطبيعتها تحتمل الخلاف، وليس من اليسير أن يتفق عدد كبير من المجتهدين على رأي واحد فيها، وهذا ما ذهب إليه بعض القدماء[66] من العلماء كأحمد بن حنبل (توفي164هـ)، وابن جرير الطبري (توفي310هـ) وأبي بكر الرازي (توفي 370هـ). وقد ذهب إليه كثير من المعاصرين كالشيخ الخضري، والشيخ عبد الوهاب خلاف (توفي 1375هـ) والشيخ محمود شلتوت (توفي 1383هـ) وغيرهم من الفقهاء الذين نقدوا ما جاء عن القدماء من جدل ومناقشات حول قضايا نظرية بحتة لا سبيل إلى أن تقع أو يتحقق بها اجتهاد وتشريع.

وتطوير دراسة الإجماع لا يكون بتغيير مفهومه فحسب، وإنما يصبح هذا التطوير منطلقاً لتصور جديد يلغي ما يسمى بالإجماع السكوتي ويجيز نسخ الإجماع بالإجماع، ولا يهتم كثيراً بالجدل الأصولي حول حجية الإجماع، فالأدلة والآراء في هذا كلها احتمالية. ويتطلب هذا التطوير لمفهوم الإجماع التركيز بصفة خاصة على الاجتهاد الجماعي وإبراز مدى حاجة الأمة إليه فيعصرها الحاضر، ودراسة سبل تحقيقه عن طريق مجمع فقهي عام يمثل بعضويته المجامع الفقهية المحلية المتعددة في العالم الإسلامي.

وهذا المجمع الفقهي العام ينظر فيما يهم المسلمين جميعاً أو في القضايا ذات

---

[65] يذهب بعض المتأخرين من الأصوليين إلى أن قول الأكثرية أو الأغلبية حجة، ولكنه لا يسمى إجماعاً، انظر كشف الأسرار، ج 1، ص 245، وما دام هذا القول حجة فلماذا لا يسمى إجماعاً؟.

[66] الآمدي. **الإحكام** في **أصول الأحكام**. ج 1، ص 336.

الصبغة المشتركة بين الشعوب الإسلامية، وتبقى للمجامع المحلية رسالتها في دراسة المسائل والمشكلات التي يكون للعرف وظروف البيئة أثر في الحكم عليها، وبيان حكم الدين فيها.

وإذا كان علماء الأصول قد وضعوا للإجماع من الشروط ما جعل حديثهم عنه حديثاً مثالياً، فإن ما جاء عن هؤلاء العلماء بالنسبة للقياس قد حصره في دائرة ضيقة، وهي دائرة تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة. وهذا النمط من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة.

ومثل هذا القياس المحدود "ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين بعض الأحكام كأحكام النكاح والآداب والشعائر. ولكن ا الات الواسعة من الدين لا يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن، خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه ولي الأمر."[67]

والتوسع في مفهوم القياس منطلقه أن ما ثبت من الأحكام التي وردت ا النصوص المبنية على علل وأسباب شرعت لأجلها، وأن هذه العلل -كما يدل الاستقراء- مرجعها جميعها إلى تحقيق مصالح الناس، فكل ما يحقق مصلحة للناس في معاملا م في أي زمان ومكان يكون مشروعاً قياساً على ما نص عليه، والعلة هنا هي المصلحة، وليست كما قرر الأصوليون الأمر الجامع المنضبط بين المقيس والمقيس عليه كالسكر مثلاً بين الخمر وسائر المخدرات.

فأساس القياس هو التحقق من أن الحكم الذي يراد تشريعه في الواقعة المسكوت عنها فيه جلب نفع للناس، أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم، فمتى تحقق أن الحكم في الواقعة يحقق هذه المصلحة فهو حكم شرعي، وتشريعه هو قياس صحيح على ما شرعه الله، لأن الله ما شرع الأحكام إلا لنفع الناس أو

---

[67] حسن الترابي. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**. ص 24.

دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم. ومن عدل الله وحكمته أن تستوي أحكام الوقائع التي استوت في عللها وأسبا ا وأن لا تبيح تصرفاً لأن في إباحته رفع حرج، وتحرم تصرفاً مثله[68].

وقد قرر علماء الأصول أن المناسبة مسلك من المسالك التي يتوصل ا إلى معرفة علة الحكم. ومعنى المناسبة أن تكون الواقعة المسكوت عنها فيها وصف أو خاصية لو شرع الحكم على أساسها يكون في تشريعه جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج، ومعنى هذا أن مناط التعليل وأساسه بناء الحكم على المصلحة، و ذا يمكن أن يكون القياس ميداناً واسعاً للاستنباط والاجتهاد، ومجالاً فسيحاً للعقل الإنساني لتحقيق مصالح الناس، وتنمية الفقه وعدم الجمود على الموروث عن علماء الأصول في القياس.

وقريب من هذا ما ذهب إليه الدكتور حسن الترابي. فهو يرى أن التوسع في القياس سبيله أن نعد "الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة". ثم يقول: "وهذا فقه يقربنا جداً من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشا ها من واقعة سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة."[69]

ويذهب الترابي إلى أن هذا القياس الواسع أو "قياس المصالح المرسلة يعد درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تتنـزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقا ا من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك التصور لمصالح الدين تدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا -ملتزمين بتلك المقاصد- أن نوسع صور التدين أضعافاً مضاعفة."[70]

ومما له علاقة بالقياس من الأدلة الاستحسان، وقد بنى عليه جمهور

---

[68] عبد الوهاب خلاف. **مصادر التشريع الإسلامي مرنة**. مرجع سابق، ص 14.

[69] الترابي. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**. مرجع سابق، ص 25.

[70] المرجع السابق ص 25، وانظر كذلك عبد المتعال الصعيدي: في **ميدان الاجتهاد**، ص 27.

المجتهدين اجتهادهم في كثير من الوقائع. ومرجع الاختلاف بين الشافعية والعلماء الذين أخذوا بالاستحسان كالحنفية والمالكية هو في الحقيقة اختلاف غير ذي موضوع، لأن الشافعية نظروا إلى الاستحسان كأنما هو رأي محض لا يستند إلى دليل فأنكروه. أما الآخرون فقد نظروا إليه على أنه رأي ناتج عن المقارنة بين الأدلة وترجيح بعضها على بعض. ولذلك قال الشاطبي: "إن الخلاف يرجع إلى الإطلاقات اللفظية ولا محصل له."[71]

إن بعض الوقائع قد يقتضي فيها القياس الظاهر المتبادر حكماًن ولكن يستقر عن نفس المجتهد -بناء على أدلة قامت عنده- أن هذا الحكم لا يتفق والمصلحة في هذه الواقعة، وأن الذي يتفق مع المصلحة فيها حكم آخر يقتضيه قياس خفي غير متبادر، فيحكم في الواقعة بما يتفق والمصلحة بناء على هذا القياس الخفي، ويعدل بذلك عن مقتضى القياس الظاهر، ويسمى حكمه هذا حكماً بالاستحسان."[72]

فالاستحسان قد يكون عدولاً عن قياس ظاهر أو استثناء جزئية من تطبيق قاعدة كلية، وهذا مراعاة لما تقتضيه المصلحة. قال الشاطبي: والحاصل أنه (أي الاستحسان) مبني على اعتبار مآلات الأفعال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق."[73] وبذلك لا يكون الاستحسان خارجاً عن مقتضى الأدلة، فهو نظر في لوازمها ومآلاتها، ومن ثم فهو يمنح المجتهد حرية الاستنباط في حدود الإطار العام للشريعة وفق ما يطمئن إليه قلبه وينقدح في عقله من مصالح قد لا تتفق وما يقتضيه القياس، أو ما يؤدي إليه تطبيق القواعد العامة.

أما الاستصحاب فإنه من وسائل الاجتهاد التي يعول عليها في استنباط الأحكام لكثير من المشكلات، لأنه يشير أولاً إلى أن الشريعة الخاتمة لم تتنـزل لإلغاء كل ما عرفته الحياة البشرية من عادات وألفته من تصرفات، وإنما كان نزولها لإصلاح ما اعوج من العقائد والقيم، ولإحياء ما درس منها ولتكميل ما نقص. ومن ثم لم تكن الشريعة هادمة لكل ما كان في الجاهلية، وكان ما تركته

71 الفاسي. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. مرجع سابق، ص 134.

72 عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي مرنة**. ص 17.

73 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق، ج 1، ص 211. وقد وضع الأصوليون لهذا قاعدة "المستثنيات"، وهي تتناول ما شرعه الله من الأحكام الاستثنائية إذا ما أدى تطبيق الحكم العام إلى نتائج ومآلات قد تكون -بسبب تغير الظروف والأحوال- على النقيض مما تقتضيه روح التشريع ومقاصده العامة... ومن أولئك الأصوليين الإمام العز بن عبد السلام، الذي فصل القول على هذه القاعدة في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".

دون حكم له أو نص عليه على الأصل من الحل والإباحة.

وقد تحدث الأصوليون عن الاستصحاب فشققوا القول في أنواعه، ولكنهم لم يخرجوا بذلك التنويع عن فلك إبقاء الشيء على ما هو عليه حتى يثبت ما يغيره، سواء أكان فعلاً أو شيئاً أو نصاً، فالأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، وفي النص العام الإبقاء على عمومه حتى يرد التخصيص، وفي النص المطلق الإبقاء على إطلاقه حتى يرد التقييد. وفي ذلك يقول الدكتور حسن الترابي: "وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام."[74]

ويبدو من تلك الإشارات واللمحات عن تطوير مفاهيم بعض الأدلة حتى يتسنى للاجتهاد المعاصر أن يواجه التحديات بأسلوب علمي واقعي، أن هذا التطوير يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحكمة التشريع ومقاصده، وهي تحقيق المصالح ودفع المفاسد. فالمصلحة هي محور هذه الأدلة، وليس ترك القياس إلى الاستحسان أو الأخذ بالأعراف، أو تطبيق قاعدة الاستصحاب فيما لم يرد بشأنه نص إلا مراعاة للمصالح وما هو أيسر على الناس وأرفق م.

ولكن الدعوة إلى التوسع في مفاهيم بعض الأدلة قد ينجم عنها اضطراب في الآراء، بسبب عدم الضبط الدقيق لحدود هذا التوسع، وقد يتخذ من ليس أهلاً للاجتهاد من هذه الدعوة ذريعة للقول في الدين دون دراية وفقه، فيكون ضرره وخطره فادحاً، لأنه يصير الخلاف في الاستنباط خارج دائرة ما يقبل منه ويعد رحمة بالأمة فضلاً عن بلبلة الأفكار، وفتنة الضعفاء والعامة، وشغل الناس بما لا يجديهم في الدين والدنيا.

وتكاد كل الضوابط والقيود التي تحول دون أن يكون ذلك التوسع في مفاهيم تلك الأدلة سبيلاً لتباين الآراء تبايناً يمزق وحدة الأمة ويفت في عضدها، ويغري من ليسوا أهلاً للاجتهاد بالجرأة على الفتيا لا تخرج عن دائرة تنظيم الشورى أو الاجتهاد الجماعي، ليقوم بمهمة المراجعة والمتابعة، وصولاً إلى الرأي الحاسم الذي يجمع عليه العلماء أو جمهورهم.

ولأننا في عصر لا يقيم للأفكار والنظريات ا ردة وزناً من حيث صحتها

---

[74] الترابي: **تجديد أصول الفقه الإسلامي**. مرجع سابق، ص 28.

ووجوب الأخذ ا، وإنما يحكم على الأفكار بالصحة من خلال علاقتها بالواقع وتأثيرها فيه فإن الفكر الأصولي في جوهره فكر يتعامل مع الواقع، لأنه منهج الأحكام العملية. ولهذا كانت دراسة هذا الفكر على نحو يجمع بين الجانب النظري والجانب التطبيقي هي الدراسة التي تؤتي أكلها في ترسيخ المفاهيم وتوضيح المبادئ، وتوجيه العقل لخوض معركة الاستنباط والاجتهاد.

إن القضايا التي يحرر مدلولها في عبارة دقيقة تخاطب العقل لها وز ا العلمي، ولكن لو أضيف إلى هذه العبارة صورة تطبيقية تعبر عنها فإن مدلول القضية يصبح أوقع في النفس وأرضى للعقل، وأنفع في مجال التنظير والتطبيق.

ولهذا كان من وسائل تجديد علم الأصول الربط بين قواعده والفروع العملية ما أمكن، حتى لا تصبح دراسة تلك القواعد غاية في ذا ا، فيلم من يدرسها دون أن يعرف كيف يستثمرها في استخراج حكم، أو توجيه رأي، أو دفع شبهة.

ولما كانت هذه الفروع من الواقع المعاصر كانت أكثر وقعاً وفاعلية، في جعل المنهج الفقهي أكثر ملائمة لاجتهاد عملي، مما لو كانت تلك الفروع تراثية. وللأسف فإن المؤلفات الأصولية المعاصرة ما زالت تعول في التمثيل للقضايا الأصولية على ما ورد في كتب السلف من الفقهاء من الفروع التطبيقية، وكأن الواقع الذي تعيشه الأمة الآن لا يعرف نوازل مختلفة لها أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الخاصة، وهي أبعاد يحتاج الحكم فيها شرعاً إلى منهج جديد يعتمد الثوابت، ولا يجمد على المغيرات، أو يقوم على القطعيات ولا يهاب الخروج عن الظنيات.

والحاصل أن علم الأصول ينبغي أن نتجاوز به في عصرنا مرحلة الاجترار والتكرار إلى مرحلة التجديد والابتكار، حتى يكون الاجتهاد -لا سيما في القضايا العامة التي تواجهنا فيها مشكلات جمة- ناضجاً متطوراً، لا يقف عاجزاً أمام ما تتمخض عنه الحياة كل يوم من نوازل بحجة أن السابقين لم يتكلموا فيها، أو أنه لا يوجد لها شبه فيما اشتملت عليه كتب الفقه الموروثة من مسائل.

وتجديد هذا العلم ليس أمراً هيناً علمياً ونفسياً. أما علمياً فإن الجهود يجب

أن تتضافر لوضع منهج جديد يخلص الأصول مما ليس منها، ويعطي المقاصد حقها من الاهتمام والدراسة، ويحرر القول تحريراً دقيقاً في كثير من طرق الاجتهاد ومناهجه، وما يتصل بقضايا تفسير النص وسبل فهمه، ويلغي ذلك الجدل الذي أملاه حب الخلاف أحياناً، والرياضة الذهنية غير المثمرة أحياناً أخرى، والتي شغف به العلماء في عصور الضعف والتراجع الحضاري للأمة.

وليست العبرة في وضع تصور نظري جديد للأصول، وإنما ينبغي أن يكون هذا التصور سبيلاً لعمل علمي يكون بداية جديدة في التأليف الأصولي.

أما الجانب النفسي فإن هناك لوناً من الخشية في الإقدام على تجديد كل ما له علاقة بالدين، حتى أن كلمة التجديد نفسها إذا وردت في معرض الحديث عن مسألة فقهية تقابل بالامتعاض خوفاً من أن تكون ذريعة للتحلل من أوامر الدين وشعائره شيئاً فشيئاً.

وفضلاً عن هذا تجنح النفس الإنسانية إلى أن تتشبث بالإقتداء بالموروث، وقد ترى في الانصراف عنه مروقاً من عقائد ومبادئ يجب الحفاظ عليها والاستمساك ا.

والتحليل العلمي للوقوف ضد التجديد والتطوير مهما تكن مظاهره يثبت أن تعطيل العقل من وراء مقاومة التجديد، وليس الأمر في جوهره احتراماً لتراث أو اعتصاماً بتقاليد وأعراف.

والانتصار على هذا الجانب النفسي يحتاج إلى شجاعة وثقة بالنفس، وإيمان بأن الإسلام الذي ارتضاه الله ديناً للناس كافة يحض على إعمال العقل ومحاربة الجمود.

وقد سجل التاريخ أن كل دعاة الإصلاح والتجديد لم يسلموا من افتراءات الجامدين والمتنطعين، ولكن الظهور كُتب في النهاية لهؤلاء الدعاة، وباء الجمود بالبوار والخسران، وتلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

خاتمـة

إن أهم ما انتهت إليه هذه الدارسة حول تجديد علم الأصول من نتائج

علمية وما ترشد إليه من توصيات يمكن تلخيصه فيما يأتي:

أولاً: يمثل علم الأصول أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل، وقد سبق به فقهاء الإسلام كل فقهاء القانون في العالم، فلم يضع هؤلاء الفقهاء أصولاً للقانون إلا منذ نحو مائتي عام.

ثانياً: إن علم أصول الفقه يمثل عبر تاريخه الطويل مناهج ا تهدين، فالاختلاف بين المذاهب مرده إلى اختلافات أصولية، فضلاً عن الأسباب الأخرى للاختلافات الفقهية، وإن كان كل ما صدر عن علماء الأصول يعبر في مجموعه عن الخصائص العامة لمنهج البحث التشريعي والفقهي الإسلامي.

ثالثاً: إن الدراسة الأصولية منذ القرن السادس لم تقدم جديداً، باستثناء ما قام به الشاطبي. أما الدراسات الحديثة في الأصول -على جدواها- فلم تقدم سوى مادة متوافرة في الكتب القديمة. فهذه الدراسات صياغة جديدة لآراء غير جديدة، ومن ثم كان التفاوت بينها في الشكل لا في المضمون، وفي التعبير والكم لا في التفكير والكيف.

رابعاً: إن الاجتهاد في علم الأصول ضرورة دينية وعلمية. فالأمة في حاجة ماسة إلى منهج أصولي جديد، يقوم على تناول الأدلة تناولاً يوضح كيفية دلالتها على الأحكام، مع دراسة المقاصد والقواعد بصورة موسعة وافية، والتخلي عن القضايا الهامشية، وتحرير القول في كثير من المسائل الخلافية، دون إغفال لهموم ا تمعات المسلمة المعاصرة حتى لا تكون المباحث الأصولية في واد والواقع الذي تنظر له في واد آخر.

وأما التوصيات التي ترشد إليها الدراسة فهي تدور في نطاق ما يأتي:

أولاً: إن البلبلة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية في العصر الحديث من جراء الغزو الفكري من جهة، وبسبب عدم الفقه الصحيح بالمفاهيم والقيم الإسلامية من جهة أخرى، لا سبيل إلى إنقاذ الأمة منها إلا بمنهج علمي يعبر عن مقاصد الإسلام ومهمته في الحياة.

ثانياً: إن وضع هذا المنهج الذي ينظم التفكير ويقود إلى الإبداع، ويمنع من التفرق والتنازع، ويحصر الاختلاف في الرأي في دائرته المحمودة، ويحمي طاقات

الأمة أن ـدر أو تنفق فيما لا جدوى منه، إن كل ذلك مسئولية أهل الذكر من المفكرين والباحثين.

ثالثاً: إن المقصود بالمنهج هنا ليس هو المنهج الأصولي فحسب، وإنما يراد به معنى أوسع ليشمل كل ممارساتنا وأفعالنا، فنحن في واقعنا أمة بلا منهج في حوارنا وتخطيطنا العلمي والثقافي والسياسي والعمراني... إلخ. ومن ثم كان تخلفنا الحضاري، فلا حضارة بغير منهج.

رابعاً: إن الاجتهاد الجماعي في كل ا الات، وبخاصة في مجال البحث الفقهي، هو السبيل الأمثل لتطوير ذلك المنهج وتطبيقه، ولهذا ينبغي تنظيم الاجتهاد حتى يسود المنهج العلمي بقيمه الإسلامية حياتنا فنظل بحق خير أمة أخرجت للناس.

والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عنوان الكتاب: **خلافة الإنسان** بين **الوحي والعقل**

المؤلف: **الدكتور عبد ا يد النجار**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي،** هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، 1993م، 141 صفحة.

مراجعة: **محمد ناجي العمر**[1]

تمهيـد

لا يستطيع القارئ، مهما أوتي من مقدرة، أن يوجز كتاباً في صفحات، وحسبه أن يعرض منه ما يغري بقراءته، وما يريد المؤلف إيصاله إلى القارئ من أفكار ولا سيما إذا كان المؤلف يعرض فكرة مهمة تتعلق بالأصول، أصول الدين، وأصول الفقه.

ولذلك فقد رأيت أن أعرض موضوعات الكتاب كما أراد مؤلفه عرضها، دون تغيير ذي شأن، وذلك بعد أن أعرف بالمؤلف والكتاب. ثم أؤخر ما عن لي من نظرات، أثارها الكتاب في نفسي وعقلي إلى آخر المطاف.

المؤلف: أستاذ جامعي تونسي، متخصص في أصول الدين من الكلية الزيتونية للشريعة، ومن الأزهر الشريف. درس في عدد من الجامعات العربية، وله عدد من الكتب والأبحاث، منها: العقل والسلوك في البنية الإسلامية، وفقه التدين: فهماً وتنـزيلاً، ودور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين.

الكتاب: هو الخامس من سلسلة المنهجية الإسلامية، التي يصدر لها المعهد العالمي للفكر الإسلامي. صدر في طبعته الأولى عام 1987 عن دار الغرب الإسلامي في بيروت، وصدر في طبعته الثانية عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي

[1] محاضر في شعبة لغة القرآن، بمركز اللغات، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

عام 1993. يقع في (141) صفحة من القطع المتوسط، بما فيها الفهرس والمقدمات.

يتألف الكتاب من مقدمة وتمهيد وبابين، وكل باب يضم فصلين، ينتهي بالخاتمة. وقد قدم لطبعته الثانية الدكتور طه جابر العلواني، رئيس المعهد بمقدمة ضافية في عشر صفحات.

بني الكتاب على فكرة الخلافة، بوصفها مهمة الإنسان في الحياة، وعلى وظيفة العقل في إنجازها. فتناول الأساس العقدي للخلافة، لينطلق منه إلى بيان واقع الخلافة وطبيعتها ومنهاجها، ثم عرض وظيفة العقل في إنجازها، ولا بد لهذا الإنجاز أولاً من فهم الوحي، ليصار إلى تنـزيله منجزاً في واقع الحياة. فموضوعات الكتاب شديدة الارتباط بعضها ببعض، أقيمت على أساس منطقي متين.

خلافة الإنسان:

القضية التي يعالجها الكتاب هي خلافة الإنسان في الأرض، أي وظيفته في الحياة، هذه الوظيفة التي يحتاج الإنسان في القيام ا إلى نظام يسير بحسبه، فما الجهة المخولة أن تضع هذا النظام؟ ليس في الوجود إلا واحد من ثلاثة الله، والإنسان، والكون.

أما الكون فهو محل النظام لا واضعه، إذ إنه لا يمتلك عقلاً يفكر به حتى يضع نظاماً، ويبقى الأمر بين الله والإنسان، من يتصدى لتنظيم حياة الإنسان؟ والإجابة عن هذا السؤال الوجودي المهم هي التي تحدد هوية الإنسان الفكرية والعقيدية.

وهذه القضية قديمة جديدة في الفكر الإسلامي، بدايتها في القرن الثاني الهجري، عندما ترجمت الفلسفة اليونانية إلى العربية، وامتدت إلى اليوم بامتداد الحضارة الغربية إلى العالم الإسلامي.

ففي العصر العباسي كانت الأمة في حال قو ا وازدهارها الحضاري، لذلك هضمت الفلسفات الوافدة وتمثلتها، ووظفتها في خدمة العقيدة الإسلامية. أما في العصر الحديث فالأمة في حالة ضعف واستسلام تجاه الحضارة الغربية، لذلك واجهت الثقافة الوافدة بالهزيمة لا بالتمثل، بالرفض المطلق، أو بالقبول المطلق،

وكلاهما نوع من أنواع الهزيمة.

قضية الوحي والعقل مرتبطة بالتصور الشامل للوجود، أي بالعقيدة، والعقيدة هي الأساس الفكري، و ا تحدد وجهة نظر الإنسان في الحياة. والناس تجاه هذه القضية فئات ثلاث: فئة تأخذ بالوحي فقط حتى تصل إلى إلغاء العقل، وفئة ثانية تأخذ بالعقل فقط حتى تصل إلى إلغاء الوحي، وثالثة تضع كلاً منهما في الموقع الذي هيئ له.

إن التصور الشامل للوجود يحدد الجهة التي تضع النظام. ووظيفة الإنسان، والهدف الذي يسعى إلى تحقيقه في الحياة، وإذا لم يحدد الهدف النهائي للإنسان فإن أموره تضطرب ويحبط بعضها بعضاً. وتحديد الهدف الصحيح لا بد أن يتبعه تحديد المناهج التي تحققه، ثم تطبيق تلك المناهج في واقع الإنسان.

والرسالات السماوية حددت للإنسان هدفه الوجودي النهائي، ورسمت له المنهج الموصل إليه، حتى جاءت الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات، فاستوعبت الرسالات السابقة، وزادت عليها ما يؤهلها للخلود، وصاغت الهدف النهائي للإنسان، وحددته بأنه مرضاة الله، ورسمت له المنهج بنصوص الكتاب والسنة. وعلى الإنسان أن يفهم تلك النصوص بعقله، ويفهم الواقع بعقله، ثم ينـزل تلك النصوص على الواقع بعقله أيضاً، فاختص الوحي بتحديد الغاية والمنهاج، واختص العقل بالفهم والتطبيق.

وقد كان موقف المفكرين المسلمين تجاه الوحي والعقل سبباً لتوزعهم فرقاً ومذاهب وطوائف، فكانوا في غالبيتهم جماعتين: جماعة النص، وجماعة العقل. وغالت كل واحدة منهما حتى كادت أن تلغي الأخرى. وفي كل مغالاة شر.

الخلافة (المهمة الوجودية للإنسان)

أولاً: الإطار العقدي للخلافة:

أوجز المؤلف الفاضل في هذا الفصل خصائص التصور الإسلامي للوجود، وهو العقيدة الإسلامية القائمة على أن الوجود كله مخلوق الله تعالى، ومرجعه إليه، ويسير حسب الناموس الإلهي. ثم بين أن هناك وجوداً إلهياً، ووجوداً كونياً. فالإله لا تدرك ذاته، ولكن يدرك وجوده الذي تدل عليه آثاره. أما الوجود الكوني فمادي محسوس، يتصف بالنقص والعجز، والصلة بين الله والكون صلة

خلق وتنظيم وتدبير.

أما الكون فهو خاضع لله قسراً، وأما الإنسان فإن طاعته لله باختياره، وقد حدد الله سبحانه وتعالى للإنسان مقياسه الأوحد في الحياة، ذلك المقياس هو الوحي بأوامره ونواهيه.

خلق الله الكون من العدم، لحكمة بالغة، هي أن يكون مجالاً يمارس فيه الإنسان الخلافة عن الله، ويتصف الكون بالوحدة، والانتظام، والغائية التي تعني انتفاء العبثية.

ويتميز الإنسان عن سائر المخلوقات من حيث خلقه، ومنـزلته في الكون، ومهمته فيه. فقد تفرد عنها بالعقل الذي هو مناط التكليف، وبه يستطيع أن يسعد في الدنيا والآخرة. وصلة الإنسان بالكون أن بينهما وحدة في أصل الخلق، وفي المصير، فكلاهما خلق من عدم، ومصيرهما إلى الله، وكلاهما خاضع لقانون الحركة والتغيير، لكن الله سبحانه كرم الإنسان ورفعه عن سائر المخلوقات، فمع أنه يشترك معها في العنصر الترابي المادي، إلا أنه يتميز عنها بالعنصر الروحي والعقلي، الذي نتج عنه تميزه المعرفي.

وقد سخر الله الكون للإنسان، ليكون صالحاً للممارسة الخلافة عن الله، فحدد الأبعاد والأحجام والقوانين بما يلائم الإنسان، ويبدو ذلك التسخير فيما ركب عليه الكون من قوانين كمية وكيفية تحكم عناصره، وفيما يسر فيه من أسباب لحفظ حياة الإنسان، كالخصوبة لتوفير الغذاء، والانبساط لإمكان التنقل في البر والبحر، والثبات في القوانين.

إن الإيمان بالرفعة يبعث في النفس النـزوع إلى الفعل والاستثمار، إذ يؤمن بأن بالكون مهيأ له، وهذا ما يدفعه إلى العمل بثقة واطمئنان، دون يأس ولا عجز.

ثانياً: خلافة الإنسان في الأرض:

1. **وظيفة الخلافة**: الخلافة هي مهمة الإنسان في الأرض، وتكون بتنفيذ أوامر الله ونواهيه فيها، وجوهرها العمل الدائم في إعمار الأرض تقرباً إلى الله، وطلباً لمرضاته. وقد هيأ الله الإنسان لإنجازها بطبيعة تركيبه الروحي والمادي، فبالروحي يقبس مضمون الخلافة أمراً ونيأ، وبالجانب المادي يباشر إعمار

الأرض، فهو المخلوق الوحيد الذي حمل أمانة التكليف حراً مختاراً، وهذا ما يتيح له فرصة الترقي الذي حرمت منه الكائنات الأخرى غير المكلفة.

2. منهاج الخلافة:

أ. طبيعة المنهاج: يتصف منهاج الخلافة بالشمولية والمعيارية، فهو أحكام ضابطة، تنظم فكر الإنسان وسلوكه في نواحي حياته كلها. ومصدره الأوحد هو الله تعالى، وله أصلان: القرآن والحديث، وهما المرجع والموجه الأبدي للإنسان. وتتناول تلك الأحكام أجناس الأفعال لا تفصيلا ا ومفردا ا.

ب. حقيقة الوحي وخصائصه: الوحي هو الطريقة في العلم التي يتلقى ا النبي تعاليم رسالته من الله، فالقرآن من الله لفظاً ومعنى، والحديث من الله معنى لا لفظاً. والقرآن قطعي الورود، وكذلك الحديث المتواتر، أما غير المتواتر فهو ظني الورود. وبعض الوحي ناسخ لبعضه، وهو حقائق مطلقة لا تقبل التبديل والتغيير، ومهمة الإنسان فهمها لا تغييرها، وهو مبني على العقل لا يخالف قضاياه ولا مبادئه، جار على أساليب العرب في التعبير، إلا انه خطاب لجميع البشر في كل زمان ومكان. والوحي نوعان: قطعي الدلالة، وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وظني الدلالة، وهو ما يحمل معاني متعددة تتسع لها أساليب العرب في القول.

ج. حقيقة العقل وخصائصه: العقل وسيلة للإدراك والتمييز والحكم، وهو مناط التكليف، ومهمته العظيمة هي فهم الوحي، وتنفيذه في واقع الحياة. يوصل إلى الحق بالنظر والفكر، ويتصف طريقه في النظر بالمرحلية، والتدرج، والترابط، فهو طريق المقايسة، والانتقال من المقدمات إلى النتائج، ومن المعلوم إلى ا هول، وتحف بطريقه جملة من الأخطار كالعجلة، واتباع الهوى، والإلف والعادة، وهذا ما يتوقه في الأخطاء. غير أنه إذا سلك المراحل الصحيحة في النظر يصل ضرورة إلى الحق، ولكنه حق نسبي ومحدود، لأنه يعتمد على الحواس، وهي محدودة القدرة، مقيدة بظروف الزمان والمكان، تدرك وجود الأشياء لا ماهيا ا.

3. تأسيس منهاج الخلافة بين **الوحي والعقل**: هل المؤسس هو الوحي وحده؟ أم العقل وحده؟ أم أن التأسيس اشتراك بين العقل والوحي؟

إن هذه التساؤلات كانت قواماً لقضية عقدية شغلت الفكر الإسلامي، وأخذت حيزاً مهماً من جهده، ونشأت فيها أنظار مختلفة. وقد عرفت قضية

التأسيس باسم "الحسن والقبح" وبحث في أصول الدين، باسم "التعديل والتجريح" وعرفت بقضية "أفعال الله تعالى" من حيث الجواز والوجوب. وبحثت في أصول الفقه في مبحث "الحكم الشرعي". وكان بحثها في ثلاثة محاور:

الأول: قيمة الأفعال الإنسانية، هل تحمل قيمة الحق في ذا ا، أم تضفى عليها من الخارج؟

الثاني: الجهة التي لها صلاحية التقدير لتلك القيمة، أهي العقل أم الوحي؟

الثالث: الجهة التي لها صلاحية الإيجاب فعلاً وتركاً، أهي العقل أم الوحي؟

وكان للمعتزلة والأشاعرة والماتريدية آراء مختلفة حول هذه المحاور.

ثم أوجز المؤلف رأيه في النقاط الآتية:

- أفعال الإنسان تنطوي على قيمة ذاتية.

- هذه القيمة الذاتية من تدبير إلهي.

- الوحي هو المصدر الأول الذي يكشف عن تلك القيمة، ويقدر الأفعال على أساسها.

- العقل هو مناط التكليف، وهو قادر على الكشف عن قيم الأفعال وتقديرها.

- القدرة التقديرية للعقل نسبية ومحدودة لمحدودية العقل، وذلك على النحو التالي:

أ. إذا ورد الوحي يخبر بقيم الأفعال كانت وظيفة العقل استيعاب ذلك الخبر، وتبين علل الأحكام، والوقوف على حكمة التشريع.

ب. إذا لم يرد الوحي بتقدير الأفعال فإن للعقل أن يقدرها بالاجتهاد والنظر والتزام المنهج الصحيح.

ج. الإيجاب مصدره الله تعالى وحده، وعمل العقل إنما هو بحث عن الإيجاب لا اختراع له.

د. إذا لم يرد وحي فليس للعقل أهلية الإيجاب الذي يقتضي الثواب والعقاب.

مهمة العقل في إنجاز الخلافة

أولاً: مهمة العقل في فهم الوحي:

مهمة العقل في إنجاز الخلافة ذات مرحلتين: مرحلة الفهم، ومرحلة التنـزيل الواقعي (التطبيق) والخلط بينهما يؤدي إلى خللين:

الأول: التنـزيل الآلي للأحكام على واقع الحياة، دون نظر في مسالك التنـزيل وقوانينه.

الثاني: تنـزيل الأحكام على الواقع دون فهم لنصوص الوحي، فيؤول الأمر إلى إجراء الحياة على غير المراد الإلهي.

1. واقع الفهم:

أ. طبيعة العمل العقلي: الوحي نصوص لغوية تتضمن أحكاماً هي أوامر ونواهٍ، واللغة رموز، والناظر في النصوص اللغوية لا تتبين له معانيها بدرجة متساوية من الوضوح، بسبب يرجع إلى النص، أو إلى العقل. فعمل العقل البحث عن مراد الله تعالى فيما أمر ونهى، دون أن يضيف شيئاً أو ينقص شيئاً.

ب. أسس الفهم العقلي:

1. الأساس اللغوي: وهو تحري قانون اللسان العربي في التعبير حال نـزول الوحي.

2. الأساس المقاصدي: إن لله تعالى مقاصد في وحيه، ترجع في عمومها إلى تحقيق مصلحة الإنسان، وضمان سعادته في الدنيا والآخرة، وقد حصر الإمام الشاطبي هذه المقاصد في خمسة: حفظ الدين، والنفس، والمال، والنسل، والعقل وكلها مأخوذة من نصوص الوحي. فالأمر بفعل شيء ما إنما هو نص في مقصد شرعي يحققه القيام بذلك الفعل. مثال ذلك قوله تعالى في سورة المائدة: والسارِق والسارِقَةُ فَاقْطَعواْ أَيدِيهما (المائدة: 38) هو أمر بتحقيق مقصد الله في حفظ المال، ولا يجوز أن يفهم من الآية أن المقصد الكف عن القطع لمخالفته حفظ النفس، لأنه بذلك يبتعد به عن المراد الإلهي.

3. الأساس الظرفي: أي معرفة أسباب النـزول وظروفه وقرائنه، ويتبع ذلك معرفة عادات العرب وأحوالها حال نـزول النص.

4. الأساس التكاملي: إن الوحي قرآناً وحديثاً وحدة متكاملة، ترسم منهج الخلافة للإنسان، وهي نصوص يتوقف بعضها على بعض، فمنها ما هو ناسخ لحكم سابق، ومنها ما هو مبين مل، أو مخصص لعام، أو مقيد لمطلق.

5. الأساس العقلي: ونقصد ا العلوم التي توصل إليها العقل الإنساني، منها القطعي ومنها الظني، والقطعية منها هي التي تصلح أساساً لفهم المراد الإلهي، ولكن يستنار بالظنية.

ج. الاجتهاد العقلي في الفهم:

عمل العقل هو تحديد المراد الإلهي من النصوص مصوغاً في أحكام تتعلق بأفعال العباد، وهذا العمل تحف به مصاعب جمة، ترجع إلى أصل الرمزية في اللغة، وأوضاع النصوص في قطعيتها وظنيتها وروداً ودلالة، أو حقيقة ومجازاً، أو إجمالاً وتفصيلاً، أو عموماً وخصوصاً. ويرجع بعض تلك المصاعب إلى القياس، أو تحري المصلحة، وكلها تستلزم التثبت وبذلك الجهد في فهم المراد الإلهي.

ويختلف عمل العقل في تفهم النص باختلاف النص ذاته من حيث الدلالة والثبوت، وما يعتريهما من قطعية وظنية، فكلما علت درجة القطعية سهل الفهم على العقل. وكلما ضعفت عظم عمله وحفت به المصاعب.

والتأويل مجال مهم للعقل في النصوص الظنية، وهذا التأويل تحف به جملة من المخاطر، وهو مدخل كبير من مداخل الهوى، وهذا ما دعا بعض القائلين به إلى تقييده بشروط تحفظه من الزيغ، وهي: أن يكون التأويل في مجال النصوص الظنية فقط، وأن يقوم عليه دليل قوي، وأن يكون في اللغة ما يسعه منطوقاً أو مفهوماً أو مجازاً، وألا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي.

2. البعد الزمني لأفهام العقل:

الأفهام التي أخذت من النصوص القطعية يقينية، والتي أخذت من النصوص الظنية ظنية، ولكنها جميعاً ملزمة في حق المكلف. والأفهام العقلية لنصوص الوحي نوعان: أفهام ينالها التغيير بتغير الزمن، وأفهام ثابتة على مر الزمن.

فالأفهام القابلة للتغير هي الأفهام التي نشأت من النظر في نصوص ظنية في ثبو ا أو دلالتها، ما لم يرد فيها إجماع من الصحابة. وهذه قد تكون محل نظر جديد بناء على معطيات جديدة. وأكثر الاختلافات الفقهية والعقائدية ناشئة عن

فهم هذه النصوص.

ومن ثم فاختيار ما يناسب من تلك الأفهام للتطبيق في واقع الحياة إنما يتعلق بالاجتهاد في التطبيق، لا في الفهم.

أما الأفهام الثابتة فهي نوعان:

أ. الأفهام الناشئة من النظر في نصوص ظنية، ولكنها حظيت بإجماع الصحابة عليها. لذلك كان إجماع الصحابة أصلاً من أصول التشريع عند جميع المسلمين.

ب. الأفهام الناشئة من النظر في النصوص القطعية.

3. دعوى التغير فيما هو ثابت:

تعرضت صفة الثبات في الأفهام السابقة للقدح والطعن قديماً وحديثاً، وادعى بعضهم أنه ليس في الدين ما هو ثابت، وأن النصوص القطعية وروداً ودلالة لا تفهم على وجه واحد، حتى قالت بعض الفرق المتصوفة الغالية، والباطنية المتأولة، بأن التكاليف الشرعية تخص العامة من الناس، أما الخاصة الذين وصلوا إلى درجات عالية في الاقتراب من الله فإن الوجوب والحرمة ينقلبان في حقهم إلى الإباحة والتحلل.

وفي العصر الحديث ظهرت وجهة نظر في فهم النصوص القطعية تقوم على أن هذه النصوص يمكن أن تحمل أفهاماً مختلفة باختلاف الزمان، لذلك فقد ردوا حكم قطع يد السارق، وتعدد الزوجات. إن الأسس التي قامت عليها هذه الدعوى تنطوي على أخطاء خطيرة:

1. الخطأ في التفريق بين المقاصد، وأساليب تحقيقها، وقد جاء الوحي ملزماً بتحقيق المقاصد، وملزماً بسلوك الأساليب المحددة في النصوص، والمقاصد لا تتحقق إلا بتلك الأساليب المنصوص عليها.

2. الخطأ في ربط النصوص بأحداثها وظروفها، فلا تخص غيرها، والنظر إليها على أنا مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية، وهذا يناقض عمومية الخطاب التشريعي، فكأن الشرع جاء لأقوام مخصوصين، ولأهل زمان دون غيرهم. وخطاب الوحي جاء باللسان العربي، وقد جاءت التكاليف فيه بصيغة

العموم، مطلقة عن الزمان والمكان.

3. الخطأ والخلل في تأسيس الفهم العقلي لنصوص الوحي القطعية على معطيات الواقع الإنساني المعبر عنه "بروح العصر". وهذا ما يفهم من مواقفهم تجاه بعض التكاليف الشرعية، مثل فهم نصوص الحدود، وتعدد الزوجات، والربا، فهما يؤول إلى إيقاع ما كان نبياً ومنع ما كان أمراً.

وليس التطور الإنساني نحو الأفضل دائماً، بل كثيراً ما يكون نحو الأسوأ، يخلط فيه الحق بالباطل، فتقدم العلم والصناعة واكبته أسوأ حركة استعمارية "لا تزال البشرية تحصد ثمارها المرة إلى اليوم فقراً وتبعية واستلاباً ثقافياً" (ص 111). فقد خلطوا بين موقفين للعقل تجاه النص: موقف الفهم، وموقف التنـزيل في الواقع. وكل ذلك يؤدي إلى الخروج من دائرة الإيمان بالوحي، وفي أحسن الأحوال يؤدي إلى التناقض الذي لا مخرج منه.

ثانياً: مهمة العقل في تنـزيل الوحي (النص)

1. مفهوم التنـزيل:

يهدف فهم الوحي إلى تصور المراد الإلهي مجرداً، والتنـزيل يهدف إلى جعل المراد الإلهي قيماً على أفعال الناس لتسير بمقتضاه. فعمل التنـزيل هو الوصل بين الوحي والواقع بتبيين المسالك والكيفيات التي يأخذ ا الوحي مجراه نحو الواقع، ويأخذ ا الواقع مجراه نحو التكيف بإلزامات الوحي، وهو ما يطلق عليه "تحقيق المناط".

وهذا العلم الاجتهادي عظيم الأهمية، بالغ الدقة، لأن أحكام الوحي عامة تتناول أجناس الأفعال، ولكن أفعال الإنسان لا حصر لها، وهي على درجة كبيرة من التعقيد في أسبا ا ودوافعها، وذلك يقتضي من العقل تقدير أسبا ا ومآلا ا، وتمييز الاختلاف والتشابه فيها حتى يرجع كلاً منها إلى ما يناسبها من الحكم الكلي ا رد بما يحقق قصد الشارع في إسعاد الإنسان.

وقد يكون فهم النص مصيباً للحق، ولكن تنـزيل الحكم يقع على صور من الأفعال ليست مندرجة تحته، أو يقع على صور مندرجة تحته لكنها لا تستجمع شروط تنـزيل الحكم عليها، فيؤدي ذلك كله إلى إلحاق الضرر بالخلق.

2. أسس التنـزيل:

أ. العلم بمقاصد الأحكام: يجب أن يكون العقل بصيراً بالمقصد الذي من أجله سيقع التنـزيل، فيكون تحققه سبباً في التنـزيل أو عدمه.

ومقاصد الأحكام هي المقاصد التي أراد الله سبحانه أن تحقق خلافة الإنسان على أساسها، وجماع هذه المقاصد تحقيق المصلحة للإنسان في الدنيا والآخرة. وقد قسم الأصوليون المقاصد ثلاثة أنواع: ضرورية لا قوام لحياة الإنسان بدونها، وحاجية يفتقر إليها في التوسعة ورفع الضيق، وتحسينية، وتعني الأخذ بما يليق من محاسن العادات. وقسموا الضرورية خمسة أقسام: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

وقد تقترن المصلحة بضرر، فيلمح العقل الضرر، ويغفل عن المصلحة الغالبة، فيتوهم أن الضرر اكبر من النفع، حتى ظن بعضهم أن قطع يد السارق يضر به وبالمجتمع الذي سيكون عالة عليه، ولم يفطن إلى صون المال والأيدي التي تنـزجر عن السرقة مستقبلاً. إن الجهل بالمقاصد، والخطأ في تقديرها، يؤديان إلى مفاسد وأضرار واسعة في حياة الناس.

ب. العلم بالواقع: يقصد بالواقع هنا: الأفعال الإنسانية التي يراد تنـزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها، ولا يمكن أن تنـزل عليها الأحكام إلا بعد حصول العلم بها. والعلم بالواقع لا يحصل إلا بعد الدراسة والتحقيق في طبيعة الأفعال، وأسبابها، ونتائجها، وهذا يتطلب جملة من وسائل المعرفة كعلوم النفس، والاجتماع، والإحصاء، والاقتصاد، بل إن خلاصة المعرفة الإنسانية ينبغي أن تستخدم في كشف حقيقة الواقع الإنساني، دون اشتراط العلم بالشرع، بل يكفي توفر الموضوعية العلمية والإخلاص للحقيقة.

3. الاجتهاد في التنـزيل:

هو عمل عقلي يرتكز على علم بأحكام الوحي ومقاصده، ويهدف إلى إجراء تلك الأحكام على واقع السلوك الإنساني، تحقيقاً لمقاصد الوحي في نفع الإنسان.

وذلك يحتاج إلى جهد عظيم سماه الشاطبي "الاجتهاد لتحقيق المناط" وأهم مظاهره:

أ. الاجتهاد في تحقيق النوع: الحكم المستنبط من النص يتناول أجناس الأفعال

كمنع السرقة، والزنا، والخمر، والربا، وفي واقع الحياة تتشابه أنواع متعددة من الأفعال، فمثلاً: اختلاس المال من أحد المارة، واغتصاب حافظة نقود من رجل أعمال، والسطو على بنك، تتقارب في صورها حتى لتشبه أن تكون مشمولة بحكم السرقة.

وهذا التقارب والتشابه يقتضي من العقل أن يحقق في هذه الأنواع، ويميز بينها بحسب بنيتها وغايا ا وآثارها، ليرجع كل نوع إلى جنسه، فيشمله حكمه، وصور الأفعال لا حصر لها، وهي تتجدد على مر الزمن، وتحتاج إلى اجتهاد مستمر باستمرار الحياة.

ب. الاجتهاد في تحقيق الأفعال المشخصة: بعد التحقيق في النوع، فإنه يندرج تحته عدد لا حصر له من الأفعال المشخصة المتغايرة، تتشابه لكنها مختلفة، لأن لكل فعل منها جهة فاعلة، وسبباً دافعاً، وظرفاً مكانياً وزمانياً، وهذه لا تجتمع في أكثر من حادثة واحدة، وهذا يقتضي من العقل اجتهاداً أدق من الاجتهاد في تحقيق النوع.

ج. تنـزيل الأحكام: الاجتهاد في تحقيق النوع، وفي تحقيق الأفعال المشخصة، إنما هو تمهيد لتنـزيل الأحكام، وهو حكم العقل بعد التحقيق بتعيين الحكم الشرعي الذي ينبغي أن يطبق على كل نوع من الأفعال، وكل فرد منها بعينه، حيث يلائم العقل بحسبها بين الصورة الواقعية وما يناسبها من الحكم. وليس لذلك قانون منضبط، وإنما هي "منقدحات تنقدح في العقل بعد التأمل والموازنة" (ص 126).

إن العلم العقلي في تنـزيل الأحكام عمل اجتهادي خالص، لا يداخله التقليد بوجه من الوجوه، ولكن هذا لا يمنع من الاستفادة من فتاوى السابقين في مسائل مشا ة، لتحصيل ملكة التنـزيل. وذلك يقتضي أن يجدد النظر الاجتهادي في كل وضع واقعي جديد.

فالاجتهاد في تحقيق النوع، وفي تشخيص الأفعال، وإلحاقها بأجناسها، لا يحتم تنـزيل الأحكام المتعلقة بتلك الأجناس على نحو آلي، بل هو تمهيد أولي يضمن اندراج الفعل في جنسه، حتى إذا ما طبق عليه حكمه كان تطبيقاً على وجه الحق. وقد يفقد التنـزيل مؤهلاته فلا يقع، ويتأجل حتى تستوفى تلك

المؤهلات.

ومؤهلات التنـزيل هي تلك المواصفات التي يتوقف على توفرها في الأفعال تحقيق مقاصد الشرع، إذا ما نـزلت عليها تكاليف الأحكام. وهي تلك المواصفات والإضافات التي تفرق بين الأفعال المتطابقة في الصورة، المندرجة تحت النوع نفسه، والمشمولة في الأصل بالحكم نفسه.

فالتنـزيل يمكن أن يتأجل لظروف طارئة، ولكن يبقى الحكم ثابتاً على مر الزمان لا يناله التغيير.

أسئلة وتعليقات

ما يثيره الكتاب -أي كتاب- في ذهن القارئ من أسئلة وأفكار، دليل قوي على أهمية الكتاب وجديته وحيويته، وواقعيته أيضاً. وهذا شأني مع خلافة الإنسان، فهو بحث موضوعي جاد في علاقة العقل بالوحي وبالواقع، وبيان لمهمة الإنسان في الحياة، وهي الخلافة عن الله في تنفيذ أحكامه في الأرض، تحقيقاً لمقاصد الشارع في إسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة.

وهو من الأبحاث الأصولية الأساسية، التي تعالج قضية خطيرة في حياة المسلمين في هذا العصر. وقد تميز بالمنهجية المحكمة، والأصالة، والفكر المستنير.

وقد أثار البحث في ذهني تساؤلات، قد أكون فيها محقاً وقد لا أكون، غير أني أبتغي ا الحق والخير، فعسى أن يتسع لها صدر الشيخ المؤلف الفاضل:

1. حبذا لو ابتعد المؤلف الفاضل عن الأسلوب الأدبي الفلسفي، لا سيما في معالجة أفكار حيوية دقيقة، يناسبها الأسلوب الفكري، الذي تكون فيه العبارة مناسبة للفكرة، وعلى قياسها، إذ ربما غابت الأفكار في ثنايا ا از والتعبيرات الأدبية والفلسفية.

2. ورد في ص 24 قول المؤلف: "وهو ما تمثل في أصوات ترتفع منادية بقومية العقل على الحياة قومية مطلقة، وحسر مجال الوحي إلى ما يقارب الإسقاط".

التعبير بـ "قومية العقل" غير مألوف، فمدلول كلمة "قومية" معروف، وأظنه خطأ مطبعياً، وربما كان الصواب: "بقيومية العقل" وهي العبارة التي

استخدمها المؤلف في مواضع أخرى من الكتاب. ومع ذلك فإن وصف تغليب جانب العقل بالقيومية فيه مبالغة، فهل يستحسن الوصف بالقيومية لغير الله تعالى، إذ "القيوم" من أسمائه الحسنى؟

وهل لفظ "الإسقاط" للوحي مناسب؟ أليست العبارة أنسب لو كانت: "إلى ما يقارب التخلي عنه، أو إهماله؟" إذ إن إسقاط الوحي مستحيل على العقل البشري.

3. ورد في ص 29 قوله: "إذ النبوة الهادية المصححة لمسيرة الإنسانية قد تعطلت بوفاة محمد صلى الله عليه وسلم، وأنيطت بذلك عهدة الهداية والتصحيح إلى العقل البشري وفق الإرشاد الذي جاء به الدين القيم".

أليس الأنسب أن نقول: إذ النبوة قد ختمت بدلاً من تعطلت؟ وهل أنيطت عهدة الهداية فعلاً بالعقل البشري بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؟ حتى لكأن العقل قد أصبح بديلاً من النبوة الهادية؟

4. في ص 35: "فليس الوحي والعقل إلا وسيلتين للتعريف بالحقيقة فيما ينبغي للإنسان أن ينتهج من أنماط الفكر والسلوك".

هل العقل والوحي متماثلان حتى يحصرا بكونهما وسيلتين للتعريف بالحقيقة؟ وهل قصرهما على كونهما وسيلتين للتعريف تعبير عن حقيقتهما؟

5. في ص 40: "ثنائية الوجود: تفسر العقيدة الإسلامية الوجود على أنه ثنائية ذات طرفين: الأول: الله جل جلاله، والثاني: ما سواه من عناصر الكون".

ألا تشير لفظة "ثنائية" إلى طرفين منفصلين؟ وهل يجوز وصف الله تعالى بأنه "طرف في ثنائية الوجود"؟ إن كلمة "ثنائية" تشير إلى شيء من التماثل بين الطرفين، أرى أنها لا تليق بصفات الخالق العظيم جل جلاله.

6. في ص 40-41: "إن هذه الثنائية التي أثبتتها الآية الأولى التي نزلت من القرآن الكريم وهي قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: 1) حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أخرى".

هل استعمال عبارة "انحاز الرب إلى جهة" مما يليق بالخالق سبحانه؟ مع أن

المؤلف يقول بعد أسطر: "حيث يقتضي الكمال، الذي هو صفة الله تعالى، التعالي عن التحيز المكاني".

7. في ص 45: "كما كان أمر اليهود والمسيحيين" أليس تسميتهم بما سماهم به القرآن الكريم أنسب؟ سماهم "النصارى"، وليس المسيحيين.

8. في ص 54: "إن أفعال الله لا تخلو من الحكمة".

أليس الأنسب أن نقول: إن أفعال الله لا تصدر إلا عن حكمة؟

9. في ص 55: "إن انحياز الإنسان والكون معاً إلى الطرف الثاني من طرفي الثنائية الوجودية في مقابل الطرف الأول (الله سبحانه وتعالى) أصل الوجود ومدبر شؤونه".

حبذا لو استبدلنا بلفظ "الانحياز" في حق الله تعالى لفظاً آخر.

10. في ص 57: "وقد خص الإنسان بقطبية للكون على المستوى المعرفي... فتحصل له بذلك القيومية والإشراف على سائر الكائنات".

هل لفظة "القيومية" مناسبة للإنسان؟ أليس لباساً فضفاضاً عليه؟ ثم هل الإنسان قيوم ومشرف على سائر الكائنات فعلاً؟

11. في ص 63: "ولما كان الإنسان في طبيعة تركيبه مؤلفاً من عنصر روحي هو النفخة الإلهية وعنصر ترابي مادي، فإن الترقي والتنامي في اتجاه الله يكون شاملاً للعنصرين معاً".

أليس الأنسب تنـزيه الله عن الجهات؟

12. في ص 63: "وما يقيم (الإنسان) فيها (الأرض) من عمران وتجهيز يحكم من سيطرته عليها وإخضاعها لإرادته".

هل بإمكان الإنسان أن يحكم سيطرته على الأرض ويخضعها لإرادته؟

أليس في هذا مبالغة في تصوير قدرة الإنسان؟ والله تعالى يقول: وخِلِق الإنسانُ ضعِيفًا (النساء: 28).

13. في ص 70: "ما جاء في الوحي لا يخالف قضايا العقل أي مبادئه".

ألا نقول: إن الإيمان بكل ما جاء في الوحي قائم على العقل؟ فقد آمنا

بوجود الله بالعقل، وآمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً بالعقل، وآمنا بالقرآن كتاباً من عند الله بالعقل، فكل ما ورد في القرآن من مغيبات نؤمن ا لورودها في مصدر آمنا به بالعقل، فالإسلام كله قائم على العقل.

14. في ص 86: "فإن قيمته (أي العقل) التقديرية يمكن أن تؤهله لإيجاب ظني يكون أساساً للتعامل الإنساني في غياب الوحي، وذلك كأفضل ضمان متاح لاستقامة الحياة في هذا الغياب".

لماذا نبحث عن أساس للتعامل الإنساني في غياب الوحي، وغيابه عن التعامل الإنساني هو مشكلة المشاكل؟ أليس الأصوب أن نبحث عن طريقة لإيجاد الوحي في واقع الحياة بدلاً من البحث عن بديل له في غيابه؟

15. في ص 100: "ومع اليقين القطعي بأن بعضها (أي بعض أفهام العقل) يطابق المراد الإلهي، وهو ما فهم من النصوص القطعية".

الأدق أن نقيدها بوصف: النصوص القطعية الدلالة، لأن النصوص القطعية الثبوت قد تكون ظنية الدلالة، فما يفهم منها ظني لا يبلغ مرتبة اليقين.

16. في ص 102: "ولذلك كان الإجماع (أي إجماع الصحابة) أصلاً من أصول التشريع عند سائر المسلمين".

الأصوب أن نقول: عند جميع المسلمين، وهو ما يقصده المؤلف. لأن كلمة "سائر" تعني: بقية.

17. في ص 130: "ثم يحقق في الصور الربوية من حيث حقيقتها وحجمها في التعامل بين الناس، وأسبا ا القريبة والبعيدة، وارتباطا ا الدولية، ونتائجها العاجلة والآجلة، ويمكن أن يسفر ذلك التحقيق على أن تخرج أعمال الربا بحسب هذه الاعتبارات من جملة أعمال الربا المنتمية إلى الجنس، فلا ينـزل عليها حكم المنع المتعلق بالجنس، وذلك لفترة زمنية معينة، يقع فيها التهيئة لنظام في التعامل المالي سليم من الربا يقوم مقام النظام الربوي الواقع، وهي سنة التدريج التي سنها الوحي في نـزوله الأول".

هل الأفضل أن نبحث في استمرار التعامل الربوي ولو لفترة زمنية معينة، بدلاً من البحث في التطبيق الفوري لأحكام الوحي؟ وهل ينطبق على هذه الحالة قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"؟ مع أن الله سبحانه يقول: يا أَيها الذِين

آمنواْ اتقُواْ اللّه وذَرواْ ما بِقِي مِن الربا ٍإن كُنتم مؤمِنين فَإِن لم تفْعلُواْ فَأْذَنواْ ِبحربٍ من اللّهِ ورسولِهِ (البقرة: 278 ـ 279).

السؤال الأخير: هل يكفي معرفة التحكم الشرعي، ومعرفة الواقع بكل دقائقه، ومعرفة مسالك التنـزيل، ليحصل التطبيق؟ أم دون ذلك سدود وقيود؟ كيف السبيل؟

خطاب النهضة العربية ومآلات التجربة:

قراءة في كتاب: **الخطاب العربي المعاصر**

المؤلف: **فادي إسماعيل**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1990م**

مراجعة: نور الدين العويديدي[1]

الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقديم والحداثة هو في أصله دراسة قدمها الباحث اللبناني فادي إسماعيل إلى الجامعة الأمريكية ببيروت سنة1987 للحصول على درجة الماجستير. وقد تناول فيها بالتحليل نماذج من الخطاب العربي المعاصر في الحقبة التاريخية ما بين1978-1987. يتكون الكتاب من181 صفحة من الحجم المتوسط ويحتوي على تمهيد ومقدمة وأربعة فصول وخاتمة ثم ثبت بقائمة المراجع والكشاف العام.

في تمهيد الكتاب ومقدمته، يحدد الباحث مهمة دراسته على أساس أ ا دعوة لعملية قطع تدريجي مع التكوين النظري والمنهجي الذي يتحكم في حركتنا الفكرية والذي هو من مكونات الغلبة الحضارية وسيادة الأنموذج الغربي للمعرفة. ويقرر الباحث أن الأنموذج المعرفي التوحيدي هو الأنموذج القادر -تدريجياً- على القطع مع الأنموذج المعرفي السائد، لأنه الوحيد الذي يفتح آفاق التغيير الكامل، والذي لا يواجه الأنموذج الغربي في جانب لكي يصالحه في جانب آخر. ثم يضيف أنه ليس من هدف دراسته أن تتعالى على واقع التخلف الذي يرزح تحته العالم العربي والإسلامي، وإنما هي مساهمة في

---

[1] باحث تونسي، بكالوريوس فلسفة، جامعة محمد الخامس، بالرباط-المغرب.

وعي التخلف وجهد ناصب نحو العدل الفكري ووضع الأمور في نصا ا حتى لا يحمل الفكر التقليدي والقيم السائدة في مجتمعاتنا مسؤولية التخلف والهزائم. ذلك أن الكثير من الجرائم -كما يقرر الباحث- ارتكب في الفكر والواقع من قبل مجتمع النخبة في أقطارنا العربية والإسلامية باسم الحداثة والتقدم والتنمية: تقدم التبعية وتحديث القمع والاستبداد والتسلط وتنمية المسخ وا تمعات "المفتونة"، وإنه في النهاية قد مررت تحت عباءة التقدم والحداثة والتنمية إجراءات وأفعال هي في النتيجة ضد الحداثة والتنمية والتقدم.

وعن سؤال الأمير شكيب أرسلان: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" يرى الباحث أن دراسته محاولة متأخرة للإجابة عن هذا السؤال أو بالأحرى عن سؤال مكمل هو: لماذا بعد أكثر من100 سنة من محاولات النهضة والتقدم والتوفيق مع العصر لم نتصالح معه ولم نتقدم؟ إن السؤال القديم: "لماذا تقدم الآخرون وتأخرنا نحن؟ لم يعد يتحكم بالإشكالية الثقافية الراهنة، بل حل محله سؤال آخر: لماذا لم نتقدم نحن بعد؟ الأمر الذي يجعل من الدراسة محاولة نقدية للخطاب العربي حول الحداثة، وللحداثة بما هي تجربة تاريخية عربية انتهت إلى أن تكون مجرد تطبيق قسري، وتقليد مبتسر، واستهلاك أيديولوجي "للحداثة والتقدم" الغربيين، دون أن يرافق ذلك تحديث للفكر والحريات وللعلاقات والنظم السائدة.

منهجية القراءة

لا يعود الباحث إلى النصوص النهضوية الأصلية، وإنما يحصر قراءته النقدية في الخطاب العربي المعاصر في نماذج مختارة من قراءات المفكرين العرب لمفاهيم وتجارب النهضة والتقدم والحداثة، وتركيب هذه القراءات من خلال ما يبشر به هذا الخطاب من أنموذج مجتمعي ثقافي ينتظم سائر تفرعاته. وليست النماذج الحضارية هنا عند الباحث سوى نموذجين اثنين: النموذج الغربي الأوروبي والنموذج العربي الإسلامي، النموذج الوافد غزواً والنموذج الموروث أصلاً. أما ما اصطلح على تسميته بالأنموذج التوفيقي للتقدم والنهضة فما هو -في رأي الباحث- إلا نظريات لا تقدم سوى حركة ذهنية لدى المثقفين، ليس لها أية تجسيدات حقيقية في أرض الواقع.

وقد أجبر الأنموذج العربي الإسلامي للتقدم على التقهقر والانزواء تاريخياً،

وفقد وظيفته التربوية والسياسية والاقتصادية، وانطوى على نفسه متراجعاً إلى خط دفاعي من موقع ثقافة المغلوبين وأيديولوجيتهم. أما الموقف التوفيقي فكان موقفاً مرحلياً انتقائياً وانتقالياً على طريق التغريب والتبعية الشاملة، وبذلك تنتفي أصالته نموذجاً مستقلاً للتقدم والنهضة، بل ما هو في النهاية إلا مساومة على الأصل وتكيف مع النموذج الوافد وتصالح معه. ومن ثم لم يكن الموقف التلفيقي في حقيقته إلا خطوة تاريخية متراجعة لصالح الأنموذج الحضاري الآخر، بوعي من أصحابه أو من دون وعي. لذا كان التوفيق حركة ذهنية شكلية وقالباً فارغاً يملؤه القادرون على التحكم بحركة الواقع. أما الأنموذج الغربي للتقدم والنهضة فقد أمسى هو المتحكم بالواقع عبر الحضور الأوروبي المباشر في مرحلة الاستعمار، ثم عبر النخب الوطنية القائدة والأيديولوجيا التحديثية في مرحلة ما بعد الاستعمار المباشر، أو ما اصطلح عليه بالاستقلال.

وبناء على هذا التحديد للنماذج الحضارية للتقدم والنهضة، يحدد الكاتب منهجية بحثه في القيام بالأمرين الآتيين:

- قراءة نقدية تفكيكية لثقافة النخبة وأيديولوجيتها والأطروحات النظرية التي تساندها.

- قراءة للثقافة المغلوبة على أمرها ولواقع جماعة المغلوبين، وهي قراءة يريدها الباحث ملتزمة ومتعاطفة مع المغلوبين، ومنحازة إليهم.

محتوى القراءة

يقدم الباحث في نهاية الفصل الأول من الكتاب مراجعة وصفية لمفاهيم النهضة والتقدم والتنوير والحداثة كما تصورها مفكرون عرب معاصرون، ويضمن هذا القسم مقتطفاتٍ مطولة أحياناً من كتب بعض هؤلاء المفكرين وشروحاً وتعليقات تتصل بمفاهيم العقل والحرية والتقدم والإنسان والاستنارة والعقلانية والفردية والأمة والحداثة... إلخ. ثم ينتقل في الفصل الثاني لاستعراض نماذج من القراءات الجديدة للمنتجات الفكرية لعصر النهضة العربي، ويصنف هذه القراءات في نمطين يتناول كل منهما بعداً محدداً.

البعد المعرفي الثقافي

في هذا المستوى يتعرض الباحث لعدد من المفكرين العرب الدارسين لفكر

النهضة من أمثال الكاتب المغربي كمال عبد اللطيف الذي يؤاخذ فكر النهضة بسبب جمعه بين المفاهيم والمنظومات الفكرية الأوروبية والمفاهيم الإسلامية العائدة للعصور الوسطى، دون التمييز بين أسس هذه المفاهيم وأبعادها ونتائج هذه الأسس والأبعاد في الفكر والممارسة، وهو ما يؤدي إلى تعليق الاختلافات وخلط أوراق الأفكار والأزمنة والعصور، فيصالح المتخاصم دون مراعاة حدود النظام والترتيب وقواعد إنتاج المنظومات النظرية. ومثل هذا الموقف يؤدي - حسب الكاتب المذكور- إلى إهمال الانتباه لتاريخية المفاهيم ودلالا ا الفلسفية، وما يختفي وراءها من مقاصد وأهداف وتجارب مجتمعية، لها شروط محددة هي ظروف تكوينها الخاصة في الزمان والمكان، الأمر الذي يكون له صدى واقعي يتمثل في الحاجة الملحة التي يجدها المصلحون إلى "أسلمة" كل القيم والمفاهيم والمؤسسات الأجنبية لكي يتم إعطاؤها شرعية الوجود، ويصبح عندئذ ما وفد من مفاهيم ومؤسسات ليس أجنبياً ولا غريباً، بل يجد سنداً شرعياً وأصولاً له في الإسلام. هذا بالنسبة للجيل الأول من المصلحين والرواد الذين انفتحت عيو م على الغلبة الغربية فاندمجوا في سياقها بوعي أو بدون وعي.

أما الجيل الثاني من المفكرين العرب وهم ليبراليون في عمومهم، فإن عزلهم الأفكار والمناهج عن إطارها التاريخي والثقافي الذي تشكلت فيه جعلهم بسبب الفاعلية التلقائية لعمل المنهج الليبرالي يغفلون واقعهم الخاص ويطرحون -بتأثير من منطلقا م العقدية ومنهج تفكيرهم- قضيتهم على مدى نصف قرن وفقاً لرؤية غربية عن التكوين النفسي والتاريخي لواقع مجتمعا م، فسقطوا بذلك في استنساخ تجربة في غير شروط تحققها. لقد رأوا أن الأخذ بشعارات البرلمانية التمثيلية، والتعليم، وتطوير واقع المرأة، والأخذ بالقيم الفكرية والسلوكية التي اتبعها الغرب، والأخذ بمبدأ التصنيع، وحسبوا أن ذلك سيؤدي تلقائياً إلى تطوير ا تمع وتقدمه مثلما تقدمت وتطورت أوربا، إلا أن ذلك قاد في الأخير إلى جعل النهضة والتحديث والإصلاح شعارات فاقدة لأي مضمون، وذلك أن دعاة المنهج الليبرالي لم يستطيعوا استيعاب الطابع التاريخي الخاص ذا لمنهج، أي نسبيته وخصوصيته وارتباطه بحقبة تاريخية معينة في مجتمعات محددة، وتورطوا في نقله كما هو إلى واقع تاريخي واجتماعي ومادي مختلف.

أما المفكر المغربي علي أومليل فهو يرى أن لكل عصر نظام ثقافي آخر من

دون استيعاب الظرفية التاريخية والشروط المعرفية (الإيبستيمولوجية) التي أنتجت هذه المعارف يفضي إلى انفصام هائل بين الفكر وسياقه الواقعي، إذ ليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغايرة والمتغيرة. ويشير أومليل في هذا الصدد إلى أن علاقة الفكر العربي الحديث بالواقع العربي "تتميز بتباعد هائل لأن هذا الفكر يلهث وراء (أو يهاجر إلى) مثال". وهذه الهجرة تنطبق في نظر أومليل على الاتجاه الإسلامي والليبرالي اللذين استغرقا في أطر مرجعية إسلامية أو غربية، وتعالياً عن حركة ا تمع و"دينامية" علاقاته وتحولاته. أما طارق البشري في نقده لتجربة النهوض المصرية والتركية وبلوغهما الذروة في تقليد النموذج الغربي، فيرى أن الإصلاح يمكن أن يكون ضالاً لا يفضي في السياق المأخوذ إليه الأثر الذي كان مرجواً، لأن العبرة ليست في نقل المؤسسات أو اقتباسها، وإنما العبرة في فاعلية الإجراء المتخذ بقياس أثره في البنيان السياسي والاجتماعي والاقتصادي القائم. ويرى برهان غليون مأزق فكرة النهضة يكمن في الاعتقاد بأن الأخذ بنفس مبادئ الأوربيين يقود إلى التقدم بطبعه، بمعنى أننا ذا الاعتقاد نكون قد ألغينا التاريخ وألغينا العلاقة التاريخية بيننا وبين الغرب، وألغينا كل صيرورة المسلسل التاريخي الاجتماعي الذي أدى بأوروبا إلى ظهور الثورة الصناعية والثورة السياسية، واستبدال هذا المسار التاريخي المعقد بقرار لا تاريخي هو الأخذ أو عدم الأخذ بمبادئ الأوربيين.

كل ذلك يعني في اية التحليل أن الموقف التوفيقي الذي عبر عنه تيار الإصلاح الإسلامي الليبرالي لا يعبر -في رأي مؤلف الكتاب- عن موقف مستقل متماسك فكرياً وثقافياً، لأن الخلط بين المفاهيم يربك الفكر والثقافة، ولا يؤسس لمقالة مستقلة بل يظل عملية انتقائية رجراجة.

البعد السياسي للقراءات حول النهضة

يورد الباحث تحت هذا العنوان نصوصاً لمفكرين عرب ثم يعقب برأيه ونقده لهذه النقول. فالمفكر المغربي محمد عابد الجابري يرى أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد انطلقت بالدعوة إلى الانتظام في تراث والعودة إلى أصول. وهذه العودة إلى الماضي والاعتصام به إنما تتم من أجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل. وتتغير آليات النهضة عند وجود خطر خارجي لتصبح

آليات دفاعية، وبذلك تتحول العودة إلى الماضي بقصد تجاوزه إلى ركون إليه واستغراق دائم فيه. إلا أن الخطر الخارجي -وهو يدفع إلى الماضي للاحتماء به- هو الذي يفجر السؤال النهضوي بسبب الطبيعة المزدوجة التي يبدو فيها بوصفه -في الوقت نفسه- خطراً زاحفاً ونموذجاً مغرياً للحداثة والتقدم.

وبعد إيراد نصوص أخرى تتعلق بالبعد السياسي في قراءة النهضة، يخلص الباحث إلى أن عملية تحديد "ميكانيزمات" النهضة وآليا ا وتقييمها وتحقيب مراحلها التاريخية ورصد استجابة تيارا ا الفاعلة، ليست عملية معبرة عن "وعي الذات"، وإنما هي تكرار لوعي الغالب -أي الغرب- وما يقدمه من "صورة" عن وعينا لذاتنا، الأمر الذي يجعل "مقياس قراءات تاريخ الفكر منذ بداية النهضة واليقظة تكراراً محلياً يستعيد مسلمات يقدمها الغرب"، كما يقول الدكتور سهيل القش، أي أن الغلبة بما لها من تنظير أيديولوجي هي التي تشكل مرجعاً للقراءات وتعوقها عن إمكانية إيجاد معايير خارج القوالب الفكرية والنظرية والأوربية التي تسعى إلى إلغاء تاريخنا واختزاله وجعله تكراراً مملاً لتجارب أوربا في القرون الوسطى وما بعدها.

النهضة والتقدم في التجربة التاريخية العربية المعاصرة

ا تمع والدولة لحظة الاصطدام بالغرب

يمكن النظر إلى تجربة محمد علي باشا السياسية وتجربة رفاعة الطهطاوي الثقافية بوصفهما تجربتين نموذجيتين معبرتين عن تجربة التحديث في الوطن العربي والإسلامي. لقد كانت حركة محمد علي في منطلقها تندرج في سياق حركة الاجتماع السياسي الإسلامي التقليدي وقوانينه الداخلية، أي يمكن إدراجها ضمن صراع العصبيات وتوسعها بالمفهوم الخلدوني، وهي الخاصية التي تميزت ا مسيرة التاريخ العربي الإسلامي. وكان من الممكن أن يتسع نطاق هذه الحركة في المناطق التي خضعت تاريخياً للدولة الإسلامية، أي ما يسميه الفقهاء دار الإسلام. وهذا يعني أن هذه الحركة لم تكن حركة قومية أو إقليمية، فالعوامل التي حجمت المشروع وأعطته طابعاً إقليمياً عربياً، ثم مصرياً، هي عوامل أوروبية خارجية أملتها المصالح والحسابات الاستراتيجية للغرب. وإذا كانت تقويمات معظم المفكرين العرب تجمع على اعتبار هذه التجربة صاحبة الفضل الأول في إدخال النهضة والحداثة بوصفها مشروعاً عملياً

متكاملاً، وفي الانطلاق للأخذ بأسباب القوة العصرية، فإن لهذه التجربة وجوهاً أخرى لا بد من إبرازها. فقد اقترن تحديث الدولة منذ البداية بتحطيم الباشا الجديد للقوة التي رفعته إلى سدة الحكم من خلال تشتيته شمل مشايخ الأزهر، ونفي زعيمهم السيد عمر مكرم إلى دمياط، وضرب موقع الأزهر الاجتماعي عن طريق السحب التدريجي للسلطة التعليمية من يد شيوخه، وإنشاء مدارس عسكرية وتقنية حديثة.

وما أن جاء العقد الرابع من القرن التاسع عشر حتى كان نظام موازٍ للتعليم التقني واللغات قد تكون ونما لا يخضع للأزهر وتوجهاته. هكذا ومع مرور الزمن، أصبحت لمحمد علي نخبته المنفصلة عن الجماعة، وانقطعت بصورة شبه ائية صلة الوصل الشرعية بين ا تمع والدولة، وبات الانفصال بين الصفوة الحاكمة والجماهير التي تشكل مادة مشروع محمد علي النهضوي ووقوده هو الظاهرة الأبرز. وعندئذ تم "عصر" ا تمع المصري لصالح تحديث قسري تركز في السلطة المنفصلة عن الجماعة، وعرفت البلاد التجنيد الإجباري الواسع، وأعمال السخرة، ولم تبق حرفة أو مهنة أو ملكية قارة أو منقولة إلا ووضع الباشا عليها يده. وأصبحت الدولة تتربع في خواء اجتماعي كامل، وتمد أذرعها في كل الاتجاهات لتلتف على جسم ا تمع وتوحده وتعقلنه من الخارج وتدخله في الدائرة الأوروبية من رأسه، أي من الدولة نفسها. وقد كان من شأن هذه التطورات أن جعلت من مشروع محمد علي صورة مأساوية لتركيز القوة وتجميعها في موقع واحد بشكل لا مثيل له في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي. وقد تم ذلك من خلال دفع الاختلال الحاصل –قديماً- في بنية الدولة الإسلامية إلى أقصاه، مع تعميق القطيعة وإلغاء صلة الوصل الشرعية بين ا تمع والدولة ونخبتها الحديثة، الأمر الذي يصدق في وصفه قول برهان غليون بأن "هذه النهضة لم تكن إلا ضة البعض واختناق الآخرين"، أي ضة النخبة والدولة السلطوية المركزية واختناق للجماهير، أو ضة على هامش ا تمع، وهو ما كان يسهل زعزعتها من الخارج وتشويهها وتحويلها إلى رافد في تيار الهيمنة الغربية الكاسحة.

أما بالنسبة لوظيفة الثقافة وإسهامها في العملية التحديثية، فإن الطهطاوي يمكن أن يمثل علماً من أعلام هذا الوظيفة وهذا الإسهام. فلقد نشأ الرجل

وتشكل في سياق تجربة محمد علي ومشروعه التحديثي. وكان الموقع الذي احتله الطهطاوي يتطلب منه توفير المسوغات الفقهية والسياسية لخيارات التجربة التحديثية. وبذلك فإنه لم يكن يصدر عن المنظومة المفهومية الفقهية فحسب، بل عن الفهم الرسمي السلطاني لهذه المنظومة كما يرى ذلك الجابري. وقد أدى ذلك بالطهطاوي إلى أن يرى "أن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا... فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه"، "ومن مزايا ولاة الأمور أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك"، وأنه "كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابياً بالسواد الأعظم وإجماع الأمة، ولكن لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدماً على جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد". وبذلك تكون وظيفة الثقافة والنخب المثقفة، والطهطاوي علم من أعلامها، في عملية التحديث العربية إسناد الدولة الكليانية ودعمها في مشروع إخضاع ا تمع وعقلنته من خارجه، وذلك لأن القاعدة الثقافية ونخبها الحديثة مفصولة عن مجتمعها، ومحكومة في أقدارها ومصائرها بوظائف الدولة، على عكس ما كان عليه الأمر في تجربة التحديث الأوربية التي مثلت مساراً تاريخياً معقداً قاد ا تمعات الأوربية إلى نوع من تدجين السلطة، ضت فيه النخب المثقفة بمهمة جليلة في الحد من نزوعات الهيمنة السلطوية، وفي جعل الدولة في خدمة مواطنيها. أما تحديث الدولة العربية الإسلامية فقد تم على حساب الوجود السياسي والاجتماعي للكتل الشعبية مما انعكس عليها انحلالاً وتفسخاً وتفككاً وتغريباً وقمعاً.

مقاومة المغلوبين

لقد اقتصر التفكير في مسألة النهضة إلى حد الآن على النخبة الفكرية ومواقفها، ولكن ذلك -على ضرورته وأهميته- يبقى غير كاف لأنه مرتبط بتحليل مركبات ذهنية وإرادات ومثل عليا ونماذج ثقافية أكثر من ارتباطه بتحليل الواقع الموضوعي التاريخي الاجتماعي الذي يمثل موقف الجماهير ورد فعلها التاريخي إزاء المدنية الغربية الغازية. وقد لقي ذلك الواقع إهمالاً وتجاهلاً كبيرين، وخاصة من الفكر العلماني العربي، وهو ما يجعله في حاجة إلى قراءة

خاصة تعيد الاعتبار للجماهير ولحركا ا وثورا ا وهمومها.

إن ا يار السلطنات الحاكمة ومختلف مؤسسا ا السياسية والعسكرية والاقتصادية تحت سنابك الغزاة المستعمرين لم يستتبع ا يار ا تمع، بل على العكس من ذلك أثبتت معطيات الصراع بين النموذج الغربي الحديث وا تمع الإسلامي أن الدولة لم تكن تشكل المفصل الوحيد المدافع عن ا تمع الإسلامي، بل لم تشكل هذه الدولة المفصل الأساسي في عملية الصراع هذه. فقد تركزت نقاط المقاومة وخطوطها أساساً عبر حركات إسلامية ذات طابع أهلي كان رد فعلها النمطي هو الرفض القاطع والكامل للغرب: رفضه بوصفه احتلالاً وهيمنة عسكرية وسياسية واقتصادية، ورفضه بوصفه أسلوباً في الحياة والتنظيم. ولكن هذه المقاومة قد اندحرت في الأخير على الرغم من البسالة الأسطورية لبعض قيادا ا ورموزها، وهو ما مهد لقبول ردي فعل نمطيين آخرين هما المحاكاة والتوفيقية التصالحية مع الغزاة. وعلى الرغم من إخفاق المقاومة الأهلية، إلا أ ا قد نجحت إلى حد كبير في صون شخصية الشعوب الإسلامية من الاندثار وحفظت هويتها من الضياع، وضمنت نوعاً من التواصل التاريخي والثقافي الاجتماعي للشعوب الإسلامية في مواجهة زحف شمولي يريد أن يقطعها عن الأصول والهوية والتاريخ.

أما المقاومة الثانية أو ما اصطلح على تسميته بالحركات الوطنية -وهي الحركات التي نشأت في صفوف الفئات الحديثة- بعد أن قطعت الغلبة الأوربية بعض الشوط في تركيز علاقا ا الرأسمالية والسلطوية والثقافية وفي بناء أجهزة الحكم ومؤسسات الإدارة الحديثة، فإ ا نشأت لكي تنازع القوة المسيطرة على "اقتسام الأوربة" وعلى حصة اقتصادية وسياسية. ولقد أخفق هذا الخيار في تحقيق النهضة الحضارية، ذلك أن الإصلاح في ظل التسليم بالغلبة والتفوق الحضاري للغرب يعني تغيراً وتقدماً وتحديثاً وفقاً لنموذج الغالب والمتفوق في الحضارة والثقافة، مما يؤول إلى مزيد من الاختلال والتفسخ في الهيئة الاجتماعية للشعب المغلوب. إن المسألة المركزية بالنسبة لتيار المقاومة الشاملة الأولى مسألة سياسية، ولم تكن مسألة ثقافية وتربية وتعليم وإصلاح جزئي. أما بالنسبة للمقاومة الثانية أو الحركات الوطنية فقد أدت ظرفية الاختراق والضغط الأوروبي بالمفكرين للتعاطي مع الأفكار الاجتماعية والمبادئ السياسية الغربية

لتنظيم ا تمع والتسليم ا واقعاً لا مفر منه. ولكن موقفاً من هذا القبيل كان يعني مزيداً من الإرباك والتفكك والانقسام الداخلي والضعف والتآكل. لقد استطاع المشروع الإمبريالي أن يحتوي الصراع على أرضية علاقاته السياسية والاقتصادية وضمن منظوره ومفاهيمه، فأصبح السؤال الذي تطرحه الحركات الوطنية هو كيف نسرع في بناء الدولة الحديثة، وفقاً للنموذج الغربي؟

انكفاء الدين وغلبة مجتمع النخبة الحديثة: التغريب

لم يكن الاستعمار الغربي ليكتفي بالغلبة الظاهرة، وإنما كان يريد التوغل في عمق الإسلام لضرب القوة الباطنة، هذه القوة الكامنة في الدين برغم الهزيمة السياسية والعسكرية والا يار الحضاري الشامل. وبما أن وجود الجماعة المسلمة ملتحم بالشرع، فإن نفي هذا الأخير وتطويقه و ميشه وعزله بات يشكل هماً استراتيجياً عند الغالبين. غير أن واقع الهزيمة الكاسحة واستهداف عقيدة المغلوبين وثقافتهم ولحمة عراهم ورأس أمرها الذي هو الشرع، جعل ا تمع الأهلي لا يتردد في رفضه المطلق للتغريب وللخروج عن الدين، ولم يبق أمامه سوى التمسك بما يؤسس للجماعة كيا ا، وبالتالي كان خياره أن يلجأ إلى الماضي بما هو ذكرى أمجاد وقوة يتعصب لها ويحتمي ا.

هذه العودة للماضي لم تر فيها النخب التحديثية إلا مظاهر للتقليد الأعمى، وترديد الظواهر الموروثة، وتكرار الحدث التاريخي في زمن دائري، وجمود الحركة، واختصار الحياة برتابة العبادة. وفي الحقيقة نحن هنا أمام حركة منكفئة تبدو كأ ا قاربت الفناء، إلا أن ذلك لا يقود إلى الفناء. وإنه وإن لم تكن هذه المقاومة هي الحل المثالي الأفضل، إلا أ ا مثلت مرحلة تاريخية دفاعية سمحت للمجتمع الإسلامي -في حدود معينة- بإعادة إنتاج نمط حياته ونسقها الخاص. غير أن النخب التي تفقهت على أساطين ثقافة الاستعمار في إطار تأهيلها لقيادة ا تمعات المتفسخة لم تر في هذه المقاومة وفي رموزها من النخب التقليدية إلا عائقاً أمام التحديث و"العصرنة". وبعبارة أخرى رأت فيها حاجزاً أمام ا تمع النخبوي الحديث الناشئ في سبيل الانتقال السريع والنهائي إلى مواقع الثروة والسلطة. غير أنه بفعل هذه النخب المتغربة لم يعد التغريب وقفاً على جهود فردية بل تعدى ذلك إلى أن يصبح ثقافة وإيديولوجية مهمتها تعميم التغريب بتحويله إلى فكر ومؤسسات ودول، وباختصار تحويل الغرب

بما هو ثقافة وحضارة ونمط حياة إلى حالة داخلية. وكان ارتداء التغريب "ثياباً إسلامية" يعني أن الستار الحديدي الذي ضرب حوله قد بدأ يتهاوى، وبات التغريب يتسرب إلى داخل الجسم الإسلامي ليعلن بداية تناقض الجماعة مع ذا ا. وقد تم ذلك بوضوح في الدول الوطنية التي قد يكون الكثير من زعمائها استغل قيم ا تمع التقليدي ومشاعره الإسلامية لغرض تعبئة الجماهير دف الحصول على مكاسب سياسية في المدى القصير. وما أن تمكنت هذه القيادات من تحقيق تلك المكاسب كجلاء الاستعمار، حتى أعلنت الحرب على تلك القيم والمشاعر الإسلامية ذا ا. فقاد ذلك إلى مزيد من الانكفاء على الماضي والتعصب للقيم والتقاليد بوصفه السلاح الوحيد الباقي. و ذا المعنى يظهر التعصب بوصفه علاقة فارقة تكشف الجماعة بواسطتها عن إرادة التمايز عن الغرب الغالب وعن موقفها الرافض للأمر الواقع.

تجربة التقدم الراهنة: فتنة الحداثة

تحررت الدول العربية من الاستعمار وانتقلت السلطة من أيدي المستعمرين إلى أيد وطنية، وكانت وسيلة ارتقاء مدارج السلطة الجديدة هي -إلى حد كبير- العلم والتربية ونظام التعليم الحديث. وإذا كان المطلبان الإصلاحيان الكبيران للمفكرين النهضويين منذ اية القرن الماضي هما إصلاح المؤسسة السياسية من جهة وإصلاح التربية والتعليم من جهة ثانية، فإن تحقيق هذين المطلبين كان ركيزة لبناء مجتمع النخبة -نخبة الدولة الحديثة- واستمراريته. ولقد استندت إيديولوجيا النخب الحديثة في النهوض بمجتمعها وإدراجه في سياق التاريخ العالمي إلى مفهوم مركزي هو مفهوم البناء القومي، وهو مفهوم يعد الدولة في العالم الثالث ضرورة لقيادة ا تمع نحو التلاحم الداخلي والتقدم الحضاري، وهو ما يشكل حجر الزاوية في إيديولوجيا "تقدمية" تمثل مصدراً لشرعية الدولة الحديثة. إلا أنه بعد أربع عقود من وهم البناء القومي وبناء الدولة الحديثة لم يتحقق الهدف المنشود بل تحقق عكسه. فالسيادة الوطنية تحولت إلى تبعية شاملة، والشرعية الداخلية تحولت إلى حكم القوة، والتنمية والتلاحم الداخلي إلى تنمية للتخلف، وتفكك اجتماعي وقومي متزايدين. فأصبحت دولة البناء القومي دولة للخراب القومي، وتحولت دولة ا تمع والأمة إلى دولة عداء للمجتمع وقهر للأمة، وأضحت الدولة الوطنية مجرد

وكالة لقوى أجنبية. ولم تشهد ا تمعات العربية الإسلامية في ظل دولة التحديث لا إدارة عقلانية للموارد وتوزيع الثروة، ولا اندماجاً للمجتمع في السياسة أو للسياسة في ا تمع. وظهرت الدولة الحديثة -وخاصة أثناء الأزمات- على حقيقتها قوة أكثر همجية وأكثر انحطاطاً من نموذج الدولة السلطانية القديمة.

أما على الصعيد الثقافي وصعيد الوعي، فإنه عندما لم تنهض الذات التراثية من كبو ا ولم تحقق التقدم والتحضر وبقي العالم العربي على حاله، لم تجد النخب الحديثة من تفسير لهذا القصور إلا في التراث الذي نظر إليه على أنه قيد يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصر وقيمة ومنتجاته. ولكن في الحقيقة فإن مشروع الدولة الحديثة والتقدم العصري، وهو المشروع الذي قاد ا تمع والدولة العربيين خلال العقود الأخيرة، وهو ما يعني أن نقد الفكر التقليدي أو السلفي عمل تضليلي، لأن الفكر التقليدي فكر مغلوب لم يكن في موقع سلطة القرار طوال المرحلة الماضية، وبالتالي فهو غير مسؤول عن الكوارث التي آل إليها المشروع التحديثي العربي.

لقد انتهى على الصعيد الثقافي صراع الأصالة والمعاصرة مع نشأة دولة الاستقلال بنصر كاسح للتيار العصري، تيار الحداثة. وظهر صراع جديد بين يمين الحداثة ويسارها وعلى ساحتها الداخلية، أي أصبح صراع النخب العربية -بعد أن كان صراعاً بين القديم والحديث أو بين الفكر الديني والفكر العقلاني- صراعاً بين مدرستين في فهم القرب ذاته: المدرسة التقدمية الاشتراكية والمدرسة المحافظية البرجوازية. وغُيب الفكر التقليدي عن ساعة الصراع وإدارة الشؤون العامة لصالح فكر الحداثة بشقيه، فكيف يحمل هذه الفكر المغيب نتائج تجربة لم يشارك في صياغتها؟ وفي هذه الحالة يكون السؤال الحقيقي إنما هو السؤال الذي يطرح للبحث والنقد حصيلة قرن أو أكثر من تجربة الحداثة العربية التي انتهت إلى ما يسمى "عصر الأزمة المفتوحة" أو "الا يار الشامل" أو "الانحطاط المعاصر" أو إلى ما سماه المفكر الجزائري مالك بن نبي بالتكديس بدل البناء. فهل شهد الوضع العربي مع الأنظمة والنخب التحديثية الموجهة لدفة السياسة والثقافة والاقتصاد ضة وحداثة؟ وهل قامت النهضة أم لم تقم؟ ولماذا لا يسأل عن هذا الانحطاط والتخلف العربيين الراهنين

دعاة الحداثة والمبشرون ا؟ أليس لاستمرار ذلك وتفاقمه علاقةٌ مباشرة بوجود تجربة الحداثة والنهضة المعاصرة وما نتج عنها من تحطيم للتكوينات الاجتماعية السياسية الثقافية التقليدية، ومن تركيز للسلطة واختلال للتوازن لصالح أجهزة الدولة التي انفصلت كلياً عن ا تمع، ومن تزايد القدرة على القمع من خلال تحديث أجهزة القهر وآلاته المستوردة؟

وأخيراً فإن الحداثة -كما طبقت في ا تمعات العربية الإسلامية- قد أضرت بإمكانية النهضة والتقدم الحقيقيين والنافعين. وقد أثبتت الوقائع التاريخية أن الأرضية الغربية التي سادت في بلداننا باسم شعار الحداثة لم تأت لتحقيق تقدماً وتطوراً، بل دمرت عوامل التقدم والرقي حين حطمت مصادر الاستقلالية في النسق الاجتماعي الحضاري العربي الإسلامي، ذلك أن المحاولات النهضوية الإصلاحية لم تكن بمادة الكيان الحضاري التاريخي تطويراً وتعديلاًن بل كانت انخلاعاً أو عدولاً عنه إلى وافد خارجي غريب، وهو ما يعني أن الخلل في مشروع النهضة بدأ مبكراً منذ تجربة محمد علي والطهطاوي، مروراً بطروحات محمد عبده ورشيد رضا، وانتهاءً بمدارس التحديث في دول الاستقلال حيث تحولت جرعة التغريب والتفرنج أو "الأوربة" إلى عنصر رئيسي بل العنصر الوحيد في مشروع اختيارنا النهضوي، في حين كان الهدف منها التنوير والإحياء والمراجعة وليس أكثر من ذلك.

لقد أنتجت الحداثة مجتمعاً عاجزاً مفتوناً منقسماً على نفسه بين جموع شعبية مجهلة مفقرة، مقصاة من كل الثمرات الإيجابية للحداثة، حاملة وزر هذا التحديث المغشوش، ومجتمع نخبة "أقلوي" (نسبة إلى الأقلية) منفصل عن ا تمع التقليدي وقيمه وثقافته، مجتمع يعيش فكرياً وعاطفياً في دول الغرب وعواصمه ويقدر على التفاهم مع ا تمعات الغربية أكثر من قدرته على التفاهم مع مجتمعه الأم.

وعلى الرغم من كل ذلك لا يزال الفكر العربي لم يدرك بعد أن الحداثة يمكن أن تكون عنصر تفكيك وتدمير. ومع ذلك ليس المطلوب إلغاء الحداثة، بل المطلوب السيطرة عليها. إن المطلوب هو الوعي بأن الحداثة من موقع الغلبة السياسية والحضارية الشاملة لا يمكن أن تنشر وتعمم إلا الفتنة والتفسخ والتفكيك، وأن المسألة الأساسية هي: كيف يسيطر ا تمع الأهلي أو الأمة

على الأدوات التحديثية كي لا تتحول إلى أدوات تدمير، بدل أن تكون أدوات إعادة بناء ا تمع والأمة.

وفي النهاية يخلص الباحث إلى أنه قد فات أوان الاختيار الموضوعي بين الأصالة والحداثة، أو بين الموروث والوافد، ذلك أن هذا الصراع قد وقع تجاوزه ولم يعد قادراً على إنتاج الأسئلة والإجابات الموجهة لإمكانات النهوض. فمضمون النهضة الحضارية المأمول أن تسير نحوها الأمة تواصلاً مع منطق الاستمرارية التاريخية هو تحرير الإنسان من عبودية الأصنام السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية كافة، ومن دون ذلك لا يمكن للتقدم والحداثة أن يكونا صالحين ونافعين.

خلاصات وملاحظات:

تتميز هذه الدراسة بطرح الأسئلة أكثر من اهتمامها بالأجوبة الجاهزة. وقد نجح الباحث في إثارة العديد من الأسئلة وفي تصويب أسئلة أخرى مطروحة من قبل وفي تدقيقها وتعديلها. فعدل سؤال الأمير شكيب أرسلان: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" إلى سؤال جديد يكمل هذا السؤال ويدققه هو: لماذا لم نتقدم نحن بعد زهاء قرن من محاولات النهوض والتقدم؟ وبذلك يكون الباحث قد وجه إصبع الا ام إلى النخب والدول التي تبوأت قيادة مشروع النهضة والحداثة وانتهت به إلى الفشل الذريع والأزمة المفتوحة والانكشاف الشامل. ثم يتساءل الكاتب عن طبيعة النهضة والحداثة التي جربناها وهل كما شهدنا ضة وحداثة؟ أم كانت جهود النهضة والتحديث مجرد تكديس بدل أن تكون بناء، ويتساءل كذلك عن كيفية سيطرة ا تمع الأهلي على الأدوات التحديثية كي لا تتحول إلى أدوات تدميرية.

لقد نافح الباحث عن الثقافة التقليدية -ثقافة ا تمع الأهلي والأمة أو ثقافة المغلوبين- وأنصفها في ظل هجوم مركز ضدها، وأدان المنهج التوفيقي الذي انتهى إلى أن يكون جسراً يعبر من خلاله التغريب إلى عقر الإسلام ووطنه، وبين عجز مفكري هذا المنهج عن استعاب تاريخية المفاهيم وارتباطها ببيئتها الاجتماعية والحضارية والشروط التاريخية لتكوينها وتبلورها، وانتهى إلى أن مفهوم الحداثة -كما شاع استخدامه والدعوة إليه في الأدبيات العربية- ليس له من محتوى حقيقي من الناحية المعرفية والعلمية، وأنه لا يقدم أجوبة

وحلولاً تلقائية لمشاكل الأمة، متهماً مجتمع النخبة الحديث ودول الحداثة والاستقلال الوطني، وكاشفاً ما وصلت إليه تجار ا من كوارث على جميع الأصعدة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

وإذا كان الباحث قد أصاب في مجمل ذلك، إلا أنه في نقده للتيار التوفيقي وأثناء تأكيده تاريخية المفاهيم ونسبيتها وارتباطها بظروف نشأ ا، يبدو كأنما جعل من الثقافات والحضارات قارات معزولة تفصل بينها حواجز وموانع تعيق تواصلها وأخذ بعضها عن بعض وانتقال القيم والأفكار فيما بينها، أي أنه كأنما ألغى التواصل و"التثاقف" بين الحضارات وا تمعات، أو على الأقل قلص هوامشه إلى أبعد الحدود. وإنه إذا صح تاريخياً في تجربة النهضة العربية الحديثة أن منهج التوفيق والاقتباس قد انتهى إلى تقويض الثقافة الأصل وأدمج ا تمع العربي الإسلامي في تيار التغريب و"الأوربة" بشكل مشوه، فليس الخلل في التوفيق والاقتباس في حد ذا ما وإنما في الشروط التاريخية والمادية والاجتماعية التي رافقتهما أثناء هذه التجربة. وإذا كان المؤلف يشير إلى ذلك في أكثر من مكان، فإن حملته العنيفة على التجربة التاريخية في التوفيق والاقتباس -وهي تجربة مخفقة- قد تثير بعض الغموض حول المبدأ من أصله، وهو مبدأ لا يجب الحكم عليه من خلال تجربة مخفقة، فقد كان ولا يزال الأخذ والاقتباس بين الحضارات وسيلة للتواصل والتوارث والإضافة والتجديد.

لقد انتقد الباحث تجربة التحديث العربية بعنف وكشف مآلا ا ومآزقها مسمياً الأشياء بأسمائها، وانتهى إلى اقتراح وجهة لمحاولات النهوض العربية تتمثل في خوض معركة النهضة على أرضية النضال من أجل الحرية وتحرير الإنسان من الأصنام الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية. ولكنه انتهى -كما رأينا من قبل- إلى أننا اليوم بفعل تراكمات محاولات التحديث قد فاتنا أوان الاختيار الموضوعي بين الأصالة والحداثة أو بين الموروث والوافد. فعلى أي أرض نقف إذن لخوض مشروع معكرة النهضة والتحرر؟ وهل بلغ بنا الأمر إلى حد التشكك في الأرض التي سنقف عليها لمحاولة الانطلاق من جديد؟ وهل انتهى حقاً زمان اختيار الأرض التي يسعنا الانطلاق منها؟ ثم هل بإمكاننا أن نختار -من أجل بناء و ضة حقيقيين- أرضاً غير أرض الأصالة، قاعدة للانطلاق، منفتحة على إنجازات البشرية المختلفة لاستيعا ا ودمجها في تربتنا

الحضارية والثقافية؟

إن عمل فادي إسماعيل على أهميته الكبيرة وعلى الرغم من الجهد الذي قام به للدفاع والمنافحة عن الثقافة التقليدية والقيم الموروثة والجماعة المغلوبة ومقاومتها البطولية التي حفظت تواصل الأمة مع تاريخها وتراثها، إن ذلك كله على جلالة قدره وأهمية نتائجه قد أهدره الباحث من خلال النتيجة التي ختم ا بحثه، وهي الانبتات عن الأرض التي من المفترض أن يقف فوقها وينطلق من قاعد ا في مشروعه للتحرر مقدمة للنهضة والتحديث النافع، عندما تصور أن هذه الأرض قد فاتنا زمان الوقوف عليها بعد أن تراكم فوقها جليد قرن من التشويه والتحديث المغشوش.

إن الحرية اليوم في رأينا ليست إلا ساحة للمعركة من أجل استيعاب الحداثة وهضمها والسيطرة عليها والإضافة إليها، ولكن على أرض الأصالة والموروث الذي يظل في حاجة إلى إحياء وغربلة وتفعيل مل قيمه وبقايا مؤسساته حتى يكون ذلك مدخلنا إلى تقويم الحداثة والإضافة إليها. وإذا كان اليوم من الصعب التخلص من ركام قرن ونيف من ثمار الجهود المركزة للدول والنخب في تحقيق أكبر قدر من التحديث الذي آل إلى المسخ والتشوه، فإن ذلك لا يجعلنا نتوقع إمكانية للنهوض الحقيقي على أرض ثالثة لا هي أرض التحديث ولا هي أرض الأصالة. وستظل أرض الأصالة والموروث هي وحدها الأرض المناسبة للنهوض إذا ما وقع تفعيل هذا الموروث وتجديد طاقته الحيوية.

وأخيراً فإن أي نقد يوجه لهذا العمل لا يمكن أن يقلل من أهميته بوصفه عملاً نقدياً جدياً يقدم كشف حساب صارم للتجربة العربية في التحديث والنهضة والنخب العربية التي وجهت سهام النقد والتفكيك للتراث وللثقافة التقليدية وللقيم الموروثة دون أن تطرح السؤال على سلامة مشروعها وجهودها التحديثية التي انتهت بالوضع العربي إلى تنمية التأخر والتخلف بدل تحقيق التقدم والتحديث.

عنوان الكتاب: **نحو نظام نقدي عادل**

المؤلف: **الدكتور محمد عمر شابرا**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي،** هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، 1992، (401 صفحة).

مراجعة: **محمد النوري**[1]

هل يمكن إبطال الربا في الاقتصاد الحديث؟

هذا هو موضوع البحث المتميز للدكتور محمد عمر شابرا في كتابه: نحو نظام نقدي عادل: دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية، والصادر ضمن "سلسلة إسلامية المعرفة" للمعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1987.

وتميز هذا الكتاب يكمن في كونه أول معالجة إسلامية شاملة ومتكاملة لمشكلة الربا، وكيفية إلغائه وإبطاله من الاقتصاد الحديث بطريقة علمية، وربطه ببقية عناصر النظام الإسلامي الأخلاقية والاجتماعية والثقافية.

لقد مر البحث الاقتصادي الإسلامي في هذا ا ال -مثلما أشار إلى ذلك خورشيد أحمد في مقدمة الكتاب- بمراحل ثلاث:

الأولى: بدأت منذ أواسط الثلاثينيات ببداية الصحوة الإسلامية الحديثة، حيث بدأ مفكرو الصحوة وعلماؤها في مواجهة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، ووجهوا اهتمامهم إلى مشكلة الفائدة الربوية. وعلى

---

[1] باحث من تونس في قضايا التنمية والاقتصاد. ماجستير في الاقتصاد من جامعة السوربون، فرنسا، 1983م.

الرغم من تناولهم لهذه القضية دون أن يتعمقوا فيها، إلا أ م أفلحوا في إبراز الموقف الإسلامي والدفاع عنه، ودعوة ا تمع إلى تغيير المؤسسات الاقتصادية لتتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها.

المرحلة الثانية: كانت مع بداية السبعينيات حيث توجه اهتمام رجال الاقتصاد المسلمين إلى التفكير في البديل الإسلامي للبنوك الربوية. فبدأ التحليل الاقتصادي لحكمة تحريم الربا، وتعينت المحددات الرئيسية لشكل النظام البديل للأعمال المصرفية والمالية الخالية من الربا. وتعددت المؤتمرات والندوات حول الاقتصاد الإسلامي في جانبه النقدي والمصرفي. ولعل أهم إسهام فكري وعملي في هذا ا ال ما قدمه مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني في تقرير أعدته مجموعة من الخبراء الاقتصاديين والمصرفيين حول كيفية إلغاء الفائدة من الاقتصاد، وهو أول برنامج شامل ومنظم لإلغاء الربا من الاقتصاد الحديث، وأول محاولة لتطوير نموذج اقتصادي بلا فائدة.[2]

وأما المرحلة الثالثة: فتبدأ مع مطلع الثمانينيات، حيث بدأ الانتقال من النظرية إلى التطبيق، ومن التصور إلى الممارسة، وانتشرت حركة البنوك والمصارف الإسلامية حتى أصبح هناك حوالي أربعين مصرفاً ومؤسسة مالية واستثمارية تعمل على غير أساس الفائدة في العالم، منها اثنتان تعملان على أساس متعدد الجنسيات (البنك الإسلامي للتنمية، ودار المال الإسلامي).

ومع بداية التسعينيات يدخل الاقتصاد الإسلامي مرحلته الرابعة التي تتمثل -في رأي خورشيد أحمد- في البحث عن مزيد من التصفية والتطوير: تصفية النظرية، وتطوير الممارسة، وتقويم المؤسسات الناشئة على محل الأهداف المرسومة.

وفي نظر خورشيد أحمد فإنه بقدر ما كان تقرير مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني بشأن إلغاء الفائدة من الاقتصاد تتويجاً للمرحلتين الثانية والثالثة، فإن بحث الدكتور عمر شابرا هو إعلان عن بداية المرحلة الرابعة.

من هنا تأتي قيمة هذا الكتاب ومكانته في البحث الاقتصادي الإسلامي المعاصر، فهو أول دراسة شاملة للنظام النقدي الإسلامي، وأول معالجة متكاملة

---

[2] مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني. **إلغاء الفائدة من الاقتصاد**. مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، 1982

للبديل الإسلامي في مجال النقود والمصارف. وهو قبل ذلك وبعده، دليل عملي لتحويل الاقتصاد الربوي إلى اقتصاد إسلامي قائم على المشاركة بدل الفائدة. كيف ذلك؟

إشارات الخطر

يستهل الكاتب بحثه بتحليل جذور الأزمة في الاقتصاد الحديث، حيث يرى أنه من "الخطأ البحث عن مصدر الأزمة في أعراضها الظاهرية وهي: الاختلالات الهائلة في الموازنات، والتوسع النقدي المفرط، والعجز الكبير في موازين المدفوعات، وعودة اتجاهات الحماية..، فتكون النتيجة أن تصبح وسائل العلاج المعتمدة كالمسكنات، تخفف من حدة الأزمة تخفيفاً مؤقتاً فحسب، لتعود هذه الأزمة إلى الظهور بعد زمن قصير أكثر عمقاً وأشد خطورة" (ص 28).

والأقطار الإسلامية لا تختلف، في نظر شابرا، "عن غيرها في هذا الباب، فهي تواجه نفس المشكلات التي تواجهها الأقطار الأخرى، ذلك بأ ا تقلد الغرب تقليداً أعمى في كل شيء، وترتكب نفس الخطأ في اعتبار الأعراض فقط، وليس فيها أي جهد جاد لمعرفة المصدر الأساسي لمشكلا ا، واختيار استراتيجية ملائمة لحل هذه المشكلات في ضوء قيمها الخاصة ومعتقدا ا" (ص 28).

وتبدو جذور الأزمة في نظر الكاتب من منظور إسلامي أعمق من ذلك بكثير، ولا يمكن حل المشكلات من خلال تغييرات تجميلية سطحية، بل هناك حاجة إلى إصلاح شامل.

فتحت وطأة الانحلال الخلقي المستمر وسيادة النـزعة الاستهلاكية اختل التوازن في التصرفات والميول، وأصبحت تلبية الحد الأقصى من الرغبات من خلال معدل "مرتفع" للنمو الاقتصادي، هي الهدف الأول للحياة في أنحاء العالم كافة. وتم توجيه الجهاز الإنتاجي كله توجيهاً كاملاً لتحقيق هذا الهدف بغض النظر عما إذا كانت هذه الرغبات ضرورية أو غير ضرورية للوفاء بالحاجات الإنسانية ولتحقيق الرفاه البشري العام. فهناك تشكيلة هائلة من الرغبات غير المشروعة، منها الإباحية، ومنها "الموضات الخاوية" من الهدف،

والتغييرات غير الضرورية في "الموديلات". ويتم باستمرار تعزيز الرموز المزيفة للأ ة، والتنافس على الاستهلاك التفاخري، الذي يولد التوترات الاجتماعية بزيادة حدة التنافس غير الصحي اراة سرعة استهلاك الجيران لسلع التباهي.

وهكذا كانت النتيجة اتساعاً في الفجوة الاجتماعية والاقتصادية بين الأغنياء والفقراء. ولم تشبع تماماً بعض الحاجات الأساسية للفقراء كالغذاء والكساء والتعليم والصحة والسكن. وثارت مشكلات جديدة للفقراء بسبب التضخم وتلوث البيئة، وهذا ما زاد أحوالهم سوءاً. و ذا أصبحت فكرة المعدل المرتفع للنمو الاقتصادي موضع هجوم من المفكرين الاقتصاديين والاجتماعيين.

المأزق الاقتصادي

يرى شابرا -تأسيساً على ذلك- أن المأزق الاقتصادي الذي يواجه الاقتصاد الحديث، نشأ نتيجة الدور السلبي الذي يمارسه النظام النقدي والمصرفي الذي ظل متواطئاً في إدامة النهم على الاستهلاك، وفي توسيع شهوة الاقتراض، وهذا ما أدى إلى تناقص معدلات الادخار، والتوسع في إصدار النقود. وقد نتج عن ذلك تسريع معدل التضخم الذي أصبح الآن واحدة من أكبر المشكلات التي يواجهها الاقتصاد العالمي.

والمخرج الوحيد من هذا المأزق لا يتم إلا من خلال الترقية الخلقية للفرد على أساس عقيدة تغير نظرته الكلية للحياة وتحثه على التصحيح طبقاً لقيم خالدة معينة. ويتعين أن تعزز هذه العقيدة الأخوة الإنسانية بتحقيق المساواة الاجتماعية بين الأفراد كافة، وإزالة الظلم الاقتصادي والتوزيع غير العادل للدخل والثروة.

ويضيف المؤلف أنه لا بد لهذه العقيدة من أن تكفل نظاماً اقتصادياً عادلاً وإحسانياً، يعيد للإنسان كرامته، ويؤمن له عملاً ومستوى معيشياً طيباً. يتعين على هذه العقيدة يئة التوازن بين الطلب على الموارد وعرضها، وأن توجه الموارد الوطنية كافة إلى إنتاج السلع والخدمات المطلوبة لتحقيق الإشباع "المتوازن" للحاجات الفردية والوطنية كافة دون تشجيع الإسراف أو توليد حالة تضخمية.

اقتصاد المستقبل

والهدف الرئيس من الكتاب هو بيان ذلك في ضوء الإسلام. فللإسلام مزايا فكرية تمكنه من تقديم برنامج لحل عادل وعملي للمشكلات التي يواجهها الاقتصاد الحديث، وذلك بشرط توافر الإرادة السياسية الضرورية لغرس تعاليمه وإقامة إصلاحاته. إن التحدي الذي يواجه الأقطار الإسلامية بشكل خاص هو كيفية تصميم نظام نقدي ومصرفي، وتشغيله بشكل يتفق مع الشريعة الإسلامية، ويمحق الربا، ويساعد في تحقيق التنمية.

ويخلص المؤلف من خلال تحليله للأزمة الاقتصادية الراهنة إلى أن اقتصاد المستقبل -إن أريد لهذه البشرية تحقيق الرفاه الحقيقي والقضاء على المظالم الاقتصادية والفوارق الاجتماعية- لن يكون سوى اقتصاد إسلامي.

طبيعة الربا

من أهم تعاليم الإسلام في إقامة العدالة وإزالة الاستغلال في المعاملات تحريم كل مصادر الإثراء غير المشروع. ويعتقد الكاتب أن أحد المصادر الخطيرة للكسب غير المشروع الحصول على أي كسب نقدي في صفقة من الصفقات بدون تقديم قيمة مقابلة معادلة له. وليس الربا إلا مصدراً بارزاً للكسب غير المشروع.

وقد حلل المؤلف في ملحق خاص طبيعة الربا وأنواعه وحكمة تحريمه بين كيف أن الربا ليس مصدراً للظلم الاجتماعي فحسب، بل هو أيضاً سبب في سوء تخصيص الموارد، وفي نمو ضال، وفي الاضطراب الاقتصادي، وعدد آخر من المشكلات الاقتصادية.

والربا في الشرع وفي الاصطلاح يعني الزيادة التي يشترط المقرض على المقترض دفعها مع أصل القرض لأجل إقراضه أو لزيادة مدته. و ذا المعنى يكون للربا مدلول الفائدة نفسه بإجماع فقهاء الإسلام كلهم بلا استثناء.

وللربا في الشرع معنيان:

1. الأول ربا النسيئة ويسمى أيضاً ربا الديون، أو الربا المحرم لذاته، أو الربا الجلي. وينطبق على فائدة الدين. وهو الربا الذي عناه الرسول صلى الله

عليه وسلم في قوله: "لا ربا إلا في النسيئة."[3] وتحريم ربا النسيئة يعني أساساً أن التحديد المسبق لعائد إيجابي على القرض مكافأة في مقابل الانتظار أمر لا يقبله الإسلام.

2. والثاني هو ربا الفضل: ويسمى ربا البيوع، أو الربا المحرم تحريم وسائل، أو الربا الخفي. ويتوسع المؤلف في تحليل مفهوم هذا الضرب من الربا، لأنه بالمعنى الاصطلاحي هو الزيادة في مبادلة المتجانسين يداً بيد. والحكمة من تحريم ربا الفضل هي أن الإسلام لا ينشد إبطال الاستغلال الموجود في مؤسسة الفائدة فحسب، بل ينشد إبطاله أيضاً من كل أشكال المبادلات التجارية، تلك الأشكال التي يشملها ربا البيوع أو ربا الفضل الذي تندرج فيه كل الصفقات الحاضرة التي يقوم فيها أحد الطرفين بالدفع النقدي والآخر بالتسليم الفوري للسلعة.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى التمييز بين ربا البيوع وربا الفضل، لأن الأول شامل لربا الفضل وربا النساء معاً. وربا النساء في الاصطلاح هو غير ربا النسيئة، فالأول في البيع والثاني في القرض. والحقيقة أن الأحاديث الواردة في شأن ربا البيوع قد قررت قواعد المبادلة العادلة، فلا تتم العدالة في مبادلة المتجانسين إلا إذا اتحد النوع (مثلاً بمثل) والكم (سواء بسواء) والزمن (يداً بيد).

ولما كان الظلم المرتكب في الربا قد يشمل المبادلات التجارية، فإن ربا الفضل يتناول كل هذه الضروب من الظلم والاستغلال. الأمر الذي يتطلب منع التلاعب والغرر والمضاربة واحتكار البيع والشراء. لذلك تم حظر عدد من البيوع غير الشرعية في الشريعة الإسلامية بغرض المحافظة على حق المشتري والبائع، من ذلك: النجش (وهو التلاعب والتواطؤ)، وغبن المسترسل (غش الزبون الساذج)، وبيع الحاضر للبادي، وتلقى الركبان (وهو يتضمن التواطؤ على احتكار الشراء أو البيع، أو الاستغلال بهدف خفض أو رفع الأسعار بما لا تسيغه ظروف السوق)، والغرر، والمحاقلة والمنابذة والملامسة والمزابنة، وهي كلها بيوع تنطوي على جهالة أو مضاربة أو قمار.

[3] لفظ النسيئة مشتق من نسأ بمعنى أجل، أخر، أنظر.

فكل هذه الإجراءات تهدف إلى منع أية ممارسة تجارية تؤدي إلى الاستغلال أو تقييد المنافسة الشريفة.

البرنامج الإسلامي

ويشتمل البرنامج الإسلامي في نظر الكاتب على معالجات ظرفية سريعة ومعالجات استراتيجية هيكلية وأساسية.

ويتمثل الضرب الأول من هذه المعالجات في ضرورة إدخال بعض الإصلاحات الأساسية طبقاً للقيم التي يدعو لها الإسلام مثل الاعتدال في الإنفاق، والقضاء على الاكتناز، والفاعلية في استخدام المدخرات، وتجنب الهدر في استغلال الثروات... إلخ.

أما الضرب الثاني فيشتمل على عدد من الخطوات ذات البعد الاستراتيجي التي يتعين اتخاذها لإحداث التحول والأسلمة التدريجية للاقتصاد. ويلخص المؤلف هذه الخطوات فيما يأتي:

1. زيادة نسبة التمويل بالمشاركة: وهذا يعني أن الالتزام بإلغاء الفائدة يعني أن كل العمليات المالية القائمة حالياً على أساس مزيج من أموال المشاركة والقروض بفائدة تصبح قائمة بالدرجة الأولى على التمويل بالمشاركة. وبالتالي يطلب من المنشآت الفردية والشركات أن تزيد قاعدة المشاركة زيادة مناسبة عن طريق زيادة رأس المال، أو قبول انضمام شركاء جدد لإشباع حاجاتهم الرأسمالية كافة.

وحيثما كان ذلك مجدياً، يجدر بالشركات الكبرى أن تتحول إلى شركات مساهمة. وعلى جميع شركات المساهمة الموجودة أن تطرح أسهماً إضافية لاستخدام حصيلتها في تغطية سندات ديونها.

2. بعد توسيع قاعدة المشاركة بدل الفائدة الربوية يجب تنظيم مخزون النقود السوداء (الناجمة عن التهرب الضريبي) التي منفذها الوحيد عادة هو الهروب إلى الخارج أو الاستهلاك التفاخري، وجذبها إلى دائرة الاستثمار.

3. يجب إلغاء المزية التي تتمتع بها "الفائدة الربوية" من حيث اعتبارها نفقة قابلة للتنـزيل ضريبياً، ويجب إعادة النظر في قوانين الضرائب، وذلك بمعاملة مدفوعات الفائدة على قدم المساواة مع الأرباح الموزعة وغير الموزعة،

يجب فرض الضرائب على الأرباح الإجمالية (غير الصافية) قبل دفع الفوائد.

ومن المرغوب فيه فرض معدل على نصيب الفائدة من الدخل الإجمالي أعلى من المعدل المطبق على الأرباح، وذلك من أجل التحول السريع إلى هيكل تمويل قائم على المشاركة فقط.

4. ترشيد الهيكل الضريبي حتى لا يصبح مثبطاً ومعيقاً للاستثمار، أو يسهم في هروب رأس المال إلى الخارج، أو تحويل الأرباح إلى نقود "سوداء". لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسمح بوجود هيكل ضريبي غير عادل يعاقب الأمناء ويحدث نزعة للتهرب من الضرائب.

5. تشجيع إنشاء مصارف الاستثمار وشركات توظيف الأموال لإتاحة الفرصة لرأس المال للقيام بالاستثمارات الضرورية في التجارة والصناعة، وذلك بتوفير فرص الاستثمار المربحة للمدخرين.

6. تقليل سلطة المصارف، وذلك بالحد من سيطر ا على العمليات المصرفية وتوجيهها الأموال إلى النشاطات غير المنتجة مثل المضاربات المالية وأعمال المصافق (البورصات).

7. تنظيم أكثر كفاءة للأسواق المالية، لمساعدة المنشآت التجارية على الوصول إلى المال دون صعوبة، وتقديم السيولة بالأوراق المالية والأسهم، وذلك من خلال كبح الحركات الشاردة وغير الصحية في أسعار تلك الأوراق، مثل المضاربة المخلة بالاستقرار والقائمة على الشراء والبيع الآجل للأوراق المالية وعلى التغطية بدون أية نية للتقابض الفعلي.

إن المضاربين يقفون، في سوق الأوراق المالية، على طرفي نقيض مع المستثمرين الحقيقيين الذين يشترون ويبيعون مع التقابض. وعليه لا بد من إلغاء المشتريات بأسلوب التغطية وذلك لوضع حد للمضاربات المسعورة والمحافظة على صحة أسواق الأوراق المالية.

إن إلغاء المضاربة المالية واتباع نظام شراء الأسهم نقداً تخدمان المصلحة العامة الكبرى في تثبيت صحة الأسواق المالية، وهو أمر مهم جداً لتشغيل الاقتصاد القائم على المشاركة تشغيلاً فعالاً.

ولا شك في أن إبطال الربا في الاقتصاد من شأنه أن يقضي تدريجياً على

أشكال المضاربة المالية غير المنتجة، وأن يحمي المستثمرين الحقيقيين، ويكبح الممارسات التجارية غير العادلة، ويقضي بالتالي على التلاعب بأسعار الأسهم من جانب السماسرة والوسطاء وكبار حملة الأوراق المالية.

تلك هي أهم الخطوات الهيكلية والتغييرات الاستراتيجية التي يجب -في رأي محمد عمر شابرا- إدخالها لأسلمة الاقتصاد وإحلال المشاركة محل الربا، وتمهيد الطريق لإجراء الإصلاحات الرئيسة الأخرى.

وبعد هذه الخطوات المنهجية ينتقل الكاتب إلى اقتراح مجموعة من المؤسسات اللازمة لإحداث هذا التحول، وإلغاء الربا من الاقتصاد، على أساس أن تلك المؤسسات تمثل الإطار التنظيمي الذي يضمن حصول التغييرات الأساسية المقترحة.

ومع أن هذه المؤسسات -كما يشير الكاتب- قد لا تختلف ظاهرياً عن مؤسسات النظام الرأسمالي التقليدي، إلا أ ا تختلف في جوهرها عنها، وذلك لأن أهداف هذه المؤسسات وآليا ا وسلطا ا ومداها ومسئوليا ا تختلف اختلافاً كلياً عن مثيلا ا في إطار ذلك النظام.

ويضم الإطار المقترح شبكة من المؤسسات المالية اللازمة مثل: المصرف المركزي، والمصارف التجارية، والمؤسسات المالية غير المصرفية، ومؤسسات الائتمان المتخصصة، وهيئة تأمين الودائع، وهيئة مراجعة حسابات الاستثمار.

وقد ناقش المؤلف مجالات هذه المؤسسات ومسؤوليا ا، واحدة تلو الأخرى، وبين وظائفها وحلل الفوارق الرئيسة بين هذه المؤسسات، ومثيلا ا القائمة على مبدأ الفائدة الربوية. وتتلخص هذه الفوارق فيما يأتي:

1. لا يشكل إلغاء الربا الفارق الأول والأساسي بين المصارف التجارية التقليدية الربوية، والمصارف الإسلامية اللاربوية، بل هناك فوارق رئيسة أخرى لا تقل عنه أهمية.

2. تختلف أهداف المصارف الإسلامية، عن أهداف البنوك التقليدية، فهي تستخدم الودائع كافة التي ترد عن الجمهور لخدمة المصلحة العامة وتحقيق أهداف الإسلام الاقتصادية والاجتماعية، وليس همها فقط زيادة أرباحها إلى أقصى حد ممكن.

3. إن المصارف الإسلامية مصارف شاملة ومتعددة الأغراض، وليست مصارف تجارية محضة. فهي تتعاطى النشاطات التجارية والأعمال الأخرى.

4. من المفترض أن تكون المصارف الإسلامية أكثر حذراً من المصارف الربوية في تقويم الطلبات المقدمة إليها لمنح التمويل بالمشاركة. فلا يمكنها مثلاً دعم القروض بالضمانات وعدم المشاركة في المخاطر. وبالتالي عليها أن تكون أكثر انتباهاً في معاملا ا، وأن تلتزم القواعد الصحية في عملية الاقتراض، وأن تزيل كل ممارسات الاقتراض غير المرغوب فيها.

5. إن المشاركة في الربح والخسارة تؤدي إلى إقامة علاقات أوثق بين المصارف وأصحاب المشاريع، وهي الصفة المميزة للمصارف المتعددة الأغراض. وبالتالي يمكن للمصرف الإسلامي أن يقوم بوظيفة الخبير الفني ومستشار التسويق، وأن يكون المنشط لعملية التنمية.

ولما كانت المصارف الإسلامية تعمل في إطار المشاركة في الربح والخسارة، فإن الربح يحتذ ا أكثر من الضمان. ولهذا فإ ا أكثر استعداداً للبحث عن الموهبة والابتكار، والكفاءة الواعدة بدلاً من البحث عن مجرد الضمان. وحتى ترتفع بأرباحها إلى أعلى حد ممكن في إطار قيم الإسلام، قد تكون هذه المصارف أكثر استعداداً لتمويل أصحاب المشروعات الواعدة بربح أعلى.

أشكال التمويل بالمشاركة

ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى شرح أهم أشكال التمويل الإسلامي ا تمع عليها في المصارف الإسلامية، وهي أشكال قائمة على أساس المضاربة أو الشركة المساهمة.

فالمضاربة -في المفهوم الإسلامي- شكل من أشكال الشركة تختلف عن معنى المضاربة المالية بالمفهوم الاقتصادي الحديث- يقدم فيها أحد الطرفين المتعاقدين -ويسمى صاحب المال أو رب المال- قدراً محدداً من رأس المال، بينما يقدم الطرف الآخر -ويسمى المضارب (المنظم)- التنظيم والإدارة للقيام بأي مشروع دف تحقيق الأرباح.[4]

---

[4] لكلمة "مضاربة" مراد آخر هو القراض وهو اللفظ المستخدم عند المالكية والشافعية.

أما في حالة الشركة فهناك نوعان: شركة ملك وشركة عقود.

وتنطوي شركة الملك على وجود ملكية، وتنشأ حينما يقوم شخصان أو أكثر بامتلاك أحد الأصول ملكية مشتركة دون وجود اتفاق مشاركة رسمي، كالميراث أو منحة أرض أو عين تقبل أو لا تقبل التقسيم. وشركة الملك نوعان: اختيارية وجبرية.

وبالمقابل فإن شركة العقود مشاركة صحيحة لأن الطرفين يدخلان بإراد ما في اتفاق تعاقدي للاستثمار المشترك واقتسام الأرباح والمخاطر. وكما هو الحال في المضاربة، يمكن توزيع الأرباح بنسبة عادلة يتفق عليها الطرفان. أما الخسائر فيمكن اقتسامها حسب نسبة مساهمة كل شريك في رأس المال.

وتنقسم شركة العقود في كتب الفقه إلى أربعة أقسام هي: المفاوضة (سلطة والتزام كاملان)،

والعنان (سلطة والتزام مقيدان) والأبدان (عمل ومهارة وإدارة)، والوجوه (شهرة وسمعة ائتمانية وعلاقات).

وهذه الشركات ما هي –بداهةً- إلا نماذج نظرية. فمن الناحية العملية قد يسهم الشركاء بالمال وبالعمل وبالإرادة والمهارات والائتمان والشهرة أيضاً ولو تفاوت مدى إسهام كل منهم.

أما شركة المساهمة فهي شكل حديث من أشكال تنظيم العمل، ولها كيان قانوني مستقل، وبالتالي فهي لا تظهر في أي بحث فقهي قديم. غير أن أقرب شكل لها هو بيت المال والمسجد والوقف وشركة المفاوضة.

وقد اتفق الفقهاء المعاصرون على جواز شركة المساهمة عموماً استناداً إلى أصول الفقه من قياس واستحسان ومصلحة مرسلة. ولشركة المساهمة ميزات مهمة منها:

- المسؤولية المحددة لحملة الأسهم.
- قابلية الملكية للتقسيم والانتقال.
- غياب الاعتبار الشخصي بين حملة الأسهم.

تمتع الشركة بكيان قانوني مستقل عن المساهمين فيها.

إن شركة المساهمة يمكن أن تؤثر تأثيراً مهماً في الاقتصاد الإسلامي المتحرر من الربا. وهي في الواقع مزيج من شركة المضاربة وشركة العِنان.

هذا وهناك أشكال أخرى للاستثمار منها التمويل التأجيري، والمزاد الاستثماري، والبيع المؤجل، وبيع المرابحة.

السياسة النقدية

يرى شابرا أنه، في أي اقتصاد إسلامي، ينشأ الطلب على النقود أساساً من الصفقات والاحتياجات الاحتياطية التي يحددها، بدرجة كبيرة، مستوى الدخل النقدي وتوزيعه. أما في الاقتصاد الرأسمالي فينشأ الطلب المضاربي على النقود من تقلبات سعر الفائدة. فهبوط معدلات الفائدة إذا اقترن بتوقعات تنبئ بارتفاعها يغري الأفراد والمنشآت بزيادة موجودا م النقدية.

كما أن إلغاء الفائدة في الاقتصاد الإسلامي وفرض الزكاة بمعدل 2.5% سنوياً لا يوديان فقط إلى تخفيض الطلب المضاربي على النقود والحد من الأثر المانع لمعدلات الفائدة، بل يؤدي أيضاً إلى زيادة الاستقرار في الطلب الكلي على النقود.

لذلك كله فإن السياسة النقدية ذات وظيفة مهمة للمساعدة على تحيق مقاصد الاقتصاد الإسلامي. وعليه فهي تصاغ على أساس الكتلة النقدية وليس على أساس معدلات الفائدة.

وقد بدأ التوجه إلى هذه القاعدة حديثاً حتى في الاقتصاديات الرأسمالية، حيث أعرضت بعض بلدان "منظمة التعاون والإنماء الاقتصادي" عن استخدام أسعار الفائدة أهدافاً وسيطة للسياسة النقدية، متجهين إلى المعايير الكمية لنمو الكتلة النقدية. فقد بدا جلياً أن المناورة بأسعار الفائدة لم يثبت في جميع الأحوال أ ا طريقة مرضية لتحقيق الانضباط النقدي أو الاستقرار في التوسع النقدي في ظل الظروف التوسعية.

وترتكز الاستراتيجية الإسلامية في نظر المؤلف على توجه السياسة النقدية إلى توليد نمو في عرض النقود مناسب لتمويل النمو الممكن في الناتج الوطني في الآجال المتوسطة والطويلة في إطار الأسعار المستقرة وأهداف الإسلام

الاجتماعية والاقتصادية الأخرى. والغاية من ذلك هي المحافظة على توسع نقدي مناسب وليس مفرطاً، بل هو كاف للاستغلال الكامل لقدرة الاقتصاد على عرض السلع والخدمات، لتحقيق الرفاهية العامة ونشرها على نطاق واسع.

وللتأكد من أن النمو النقدي مناسب وليس مفرطاً، لا بد من مراقبة المصادر الرئيسة للتوسع النقدي وهي: "العجوز" المالية، أي تمويل الموازنة الحكومية الاقتراض من المصرف المركزي، وودائع المصارف التجارية، وفائض ميزان المدفوعات.

وفي أغلب الدول الإسلامية التي تعاني من مثل هذه "العجوز" المالية، فإن التوسع النقدي غير الصحي مع الاستهلاك المظهري التفاخري في القطاعين العام والخاص، هو الذي يولد الخلل في ميزان المدفوعات، وهو أمر لا يمكن القضاء عليه دون إصلاح اقتصادي واجتماعي عميق وسياسات نقدية ومالية منبثقة من التعاليم الإسلامية.

أدوات السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي

تعتمد السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي على مجموعة من الأدوات والآليات التي لا تساعد فقط في تنظيم عرض النقود بما ينسجم مع الطلب الفعلي عليها، ولكنها تساعد أيضاً على سد الحاجة إلى تمويل العجز الحقيقي للحكومة، وتحقيق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي، وتتمثل هذه الأدوات في الأمور الآتية:

1. النمو المستهدف: لا بد من تحديده سنوياً في ضوء الأهداف الاقتصادية الوطنية الممكن تحقيقها. ويتعين مراجعة هذه الأهداف دورياً كلما كان ذلك ضرورياً في ضوء أداء الاقتصاد واتجاه المغيرات المهمة فيه.

2. نصيب الجمهور من الودائع الحالة (تحت الطلب) لدى المصارف: يقترح المؤلف ضرورة تحويل نسبة معينة من هذه الودائع (25% مثلاً) إلى الحكومة لتمكينها من تمويل المشاريع ذات المنفعة الاجتماعية.

3. مطلب الاحتياطي النقدي النظامي: يطلب من المصارف التجارية الاحتفاظ بنسبة10 إلى 20% من ودائعها الحالة لدى المصرف المركزي في

شكل احتياطات نقدية نظامية.

4. السقوف الائتمانية: لا بد من تحديد سقوف لائتمان المصارف التجارية للتأكد من أن خلق الائتمان بمجموعه يتماشى والأهداف النقدية.

5. تخصيص الائتمان تخصيصاً قيمياً بما يتماشى والقيم الاجتماعية.

6. مجموعة من الأدوات الكمية والنوعية الأخرى، مثل شراء الأسهم وبيعها، وشهادات المشاركة في الربح والخسارة لتحل محل السندات الحكومية في عمليات السوق المفتوحة، ونسبة إعادة التمويل، ونسبة الاقتراض.

يتضح من التحليل السابق أن النظام النقدي والمصرفي الإسلامي -الذي يعد إلغاء الربا أحد عناصره الضرورية- يعمل من أجل المصلحة الاقتصادية الكبرى، ألا وهي تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية، والتوزيع العادل للدخل والثروة، كما يسعى إلى القضاء على المظالم مهما كان مصدرها. لذلك فهو لا يهتم فقط بالإنسان بوصفه فرداً بل يهتم كذلك با تمع وبالمؤسسات التي تؤثر في سلوكه. وإذ يعترف الإسلام بالحرية الاقتصادية للأفراد والشركات، إلا أن هذه الحرية ليست مطلقة، فلا حرية لتدمير آداب ا تمع أو إضعافها، أو إيذاء الآخرين.

وعلى هذا يجب على الدولة أن تنهض بوظيفة مهمة: وظيفة التعليم والتثقيف والتوعية، والحث على ممارسة الفضائل، ونبذ كل أشكال الانحراف والرذيلة. فليست الدولة الإسلامية دولة، شرطة ولا هي دولة "دعه يعمل دعه يمر". إن إبطال الفائدة يزيل آفة الظلم بين الممول وصاحب المشروع وذلك بتوزيع عادل للعائد.

إن الفائدة مؤذية سواء كانت مرتفعة أو منخفضة. فإذا كان معدلها مرتفعاً أعاق أصحاب المشروعات، وأعاق الاستثمار والتكوين الرأسمالي، وأدى هذا في النهاية إلى هبوط الإنتاجية، وتقلص فرص العمل، وتراجع معدلات النمو. وإذا كان معدلها منخفضاً كانت عقاباً للمدخرين ولا سيما الصغار منهم، وأسهمت في تفاوت الدخول والثروات كما ينتعش اقتراض القطاعين العام والخاص من أجل نفقات الاستهلاك، وتزداد الضغوط التضخمية، وتنشط بالتالي الاستثمارات غير المنتجة، وعمليات المضاربة، والإفراط في التكنولوجيا

المستغنية عن العمال بما يزيد من معدل البطالة.

إن الحل الوحيد هو إبطال الفائدة، وإعمال المشاركة في الربح والخسارة، والتوزيع العادل للعائد بين الممول وصاحب المشروع، وتحمل المخاطرة الكلية في الاستثمار.

كيف الانتقال؟

ومن الخطأ التفكير بأن الانتقال من النظام النقدي الربوي إلى النظام الإسلامي القائم على المشاركة، يتم بضربة واحدة أو خلال مدة قصيرة جداً. فمثل هذه المحاولة من المحتمل بل من الراجح أن تخنق الاقتصاد كله، وتسبب ضرراً عظيماً للمجتمع ومن ثم للإسلام نفسه. فعملية الانتقال يتعين أن تكون تدريجية، وعلى مراحل، خلال مدة كافية ومعقولة لا يجوز أن تطول بلا مبرر.

هذا ويرسم المؤلف منهجية الانتقال والخطوات الواجب اتخاذها لتحويل النظام النقدي والمصرفي التقليدي إلى النظام الإسلامي على النحو الآتي:

1. الإعلان عن عدم مشروعية الفائدة، وإعطاء فترة إمهال يسمح خلالها بوجودها على أ ا شر لا بد منه.

2. تغيير طابع الاقتصاد في المعتمد على القروض، وذلك بالطلب من المنشآت الفردية والشركات التجارية أن تزيد تدريجياً نسبة رأس مالها في تمويلها الكلي، وأن تقلل من اعتمادها على القروض، وتحويل الشركات الكبيرة إذا اقتضى الأمر إلى شركات مساهمة. كل ذلك من شأنه تحويل هيكل الاقتصاد من الاعتماد على التمويل بالقروض إلى التمويل بالمشاركة.

3. إصلاح النظام الضريبي، لتجنب هروب رأس المال، واجتذابه إلى الاستثمار المنتج، وتفادي الاستهلاك التبذيري.

4. إن تشجيع سياسة التمويل بالمشاركة تساعد على تعبئة الأموال الراكدة، وتمنع الاكتناز، وتتيح للمستثمرين فرصاً جديدة لاستخدام مدخرا م استخداماً منتجاً. وهذا من شأنه الحد من تركيز الثروة.

5. إعادة تنظيم سوق الأسهم على أساس إسلامي غير "مضاربي"، بحيث تتغير قيم الأوراق والأسهم تغيراً رشيداً طبقاً لما تمليه العوامل الاقتصادية، وليس

على أساس متقلب تحت تأثير قوى المضاربة غير الرشيدة.

6. إحياء مؤسستي الزكاة والعشر وتنظيمهما تنظيماً ملائماً، واتخاذ الترتيبات المؤسسية لتقديم المساعدة للذين ليس بوسعهم تحمل الأسعار الواقعية عندما تتم عملية تحويل مشاريع القطاع العام القابلة للتسعير التجاري إلى وضع يخفف من عبئها على الخزانة العامة (أي خصخصتها). ومبادلة الأسهم الصادرة ـذه الطريقة بالسندات الربوية استثناء.

7. إزالة الفائدة من مؤسسات الائتمان (التسليف) المتخصصة التي تشرف عليها الحكومة.

8. التحويل التدريجي للمؤسسات المالية الربوية كافة إلى مؤسسات مشاركة في الأرباح، دون استثناء أي مصرف من المصارف محلياً كان أم أجنبياً، لأن ذلك يؤدي إلى تخريب النظام كله. ويتمثل الطريق الأفضل لإنجاز هذا التحول في تمكين جميع المؤسسات المالية من تخفيض أصولها وخصومها الربوية بنسبة معينة، وزيادة أصولها وخصومها المشاركة في الربح والخسارة زيادة مقابلة، حتى يتم التحول الكامل خلال عدد متفق عليه من السنين.

9. الشروع في إنشاء عدد من المؤسسات المالية المساعدة لتسهيل توظيف أموال القطاع الخاص، ودعم عمليات المصارف التجارية. وتقوم هذه المؤسسات بمهمة الوسيط لمساعدة المدخرين على إيجاد طرق مربحة لمدخرا ـم أو استثمارا ـم، وكذلك بالمساهمة مع المصارف التجارية ومصافق الأوراق المالية بتكوين سوق مالية فعالة في الاقتصاد الإسلامي.

تلك هي أهم الخطوات الضرورية التي يقترحها محمد عمر شابرا لتأسيس النظام المصرفي الإسلامي. ويتعين ألا تبذل أي محاولة للإلزام بتحقيق الأهداف على عجل، لأن البطء مع الثبات والنجاح خير من العجلة مع الإخفاق.

ويلفت المؤلف الانتباه إلى أن العائق الرئيس في طريق التحول الإسلامي هو الديون الربوية الثقيلة الداخلية والخارجية، وإلى أن تحرر ا ـتمع الإسلامي من دين القطاع العام المفرط يستغرق وقتاً قد يطول، ولا يمكن أن يتم دون إصلاح شامل للجهاز الحكومي كله، ودون التقليل من كل أشكال الفساد والتبذير إلى أدنى حد ممكن. وهذا يتطلب تضحية من الجميع.

ملاحظات ختامية

يتبين مما تم عرضه، أن الكتاب الذي بين أيدينا مساهمة شاملة ومتميزة لتطوير نموذج إسلامي في ا ال النقدي والمصرفي. وقد أسهم المؤلف في رفع مستوى الحوار الدائر حول الاقتصاد النقدي الإسلامي، وذلك بتحليله الصارم لبعض المفاهيم الرئيسية، وتقويمه الناقد لبعض الأفكار الجديدة التي تم تطويرها في الممارسة المصرفية، ومناقشته لبعض الاقتراحات الواردة في تقرير مجلس الفكر الإسلامي في الباكستان، وبعرضه بعض الآراء والمقترحات الجديدة الخاصة بالسياسات النقدية.

ومع ذلك، لا تزال بعض المواطن تحتاج إلى مزيد من البحث والتطوير، وخاصة فيما يتعلق بالأسواق المالية والتطورات الكبيرة التي تشهدها هذه الأسواق، وتأثيرها على الهياكل وا اميع الاقتصادية، وكذلك قضايا العلاقات النقدية الدولية، وكيفية تطهيرها من الربا وأشكال الاستغلال الأخرى ومشكلة المديونية الخارجية وكيفية التخلص منها، وتجنب انعكاسا ا على السياسة النقدية المحلية.

وفضلاً عن ذلك، يحتاج هذا الجهد الكبير إلى مزيد من التطوير على المستوى العملي التطبيقي، ولا يمكن تطبيق فاعلية هذه الإجراءات والمعالجات النظرية على كل اقتصاديات البلدان الإسلامية، التي تتباين أوضاعها حسب درجة النمو والاستقرار، والإمكانيات المتفاوتة، ودرجة التبعية الاقتصادية والمالية للخارج. ولا شك في أن تنــزيل هذه الدراسة على الواقع بحاجة إلى تطوير إضافي حسب الحالة والبلد، ومدى توفره على شروط الانتقال من النظام التقليدي القائم على الفائدة إلى النظام الإسلامي القائم على المشاركة، أو عدم استيفائه لتلك الشروط.

وعلى الرغم من كل ذلك، تبقى ميزة الكتاب في كونه أول دراسة علمية شاملة لأهداف النظام النقدي الإسلامي ومؤسساته وعملياته، وهو عمل يدحض كل الشكوك، ويبطل كل المخاوف التي تنظر إلى قضية إلغاء الربا من الاقتصاد على أ ا قضية وهمية أو مستحيلة، وأن الاقتصاد اللاربوي إنما هو ضرب من الأسرار التي تأتي ا الأديان ولا تقبلها العقول.

فهذا الكتاب هو إجابة علمية منهجية على هذه الشكوك والشبهات التي يحاول خصوم الإسلام وأبناؤه المهزومون إلصاقها به ليتم إقصاؤه من إدارة شؤون الحياة.

إن إلغاء الربا مسألة ليست مستحيلة إذا أريد لهذه الأمة وللبشرية جمعاء التخلص من الحيف الاقتصادي والظلم الاجتماعي.

الندوة العالمية حول "العلوم في الاجتماع السياسي الإسلامي في القرن الواحد والعشرين"

إسلام أباد: 26-30 مارس/أيار 1995م

إعداد: خورشيد أحمد نديم*

تمثل الندوة العالمية حول "العلوم في الاجتماع السياسي الإسلامي في القرن الواحد والعشرين" واحدة من المناسبات النادرة التي يلتقي فيها علماء الأمة الإسلامية ومفكروها لدراسة التحديات الكثيرة التي تواجه مجتمعات المسلمين والبحث عن الحلول اللازمة لها. وقد ناقش المشاركون في الندوة المذكورة - التي افتتحها رئيس باكستان السيد فاروق أحمد خان- خمسة وعشرين بحثاً، وعقد عدد من الموائد المستديرة تركيزاً على بعض القضايا ذات الأهمية الخاصة في محاور الندوة.

وقد تناولت البحوث ذات الطابع النظري قضايا أساسية مثل طبيعة العلم والمفهوم الإسلامي للعلم وقيمة العمل التعلمي ونظرية المعرفة في المنظور الإسلامي. وفي هذا الإطار ذكر ضياء الدين سردار في مساهمته أن العلم "نشاط شديد التعقيد متعدد الأبعاد بحيث يستحيل على أي وصف أحادي أو تبسيطي بيان حقيقته، كما لا يمكن لأي نزعة "رومانسية" ولا لأي تعميم نظري متسرع الإحاطة بطبيعته والإلمام بأبعاده".ومن ناحية أخرى أشار سردار إلى أن العلوم طبيعية وإنسانية اجتماعية قد تطورت في العصر الحديث تحت

---

* مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي. إسلام أباد، باكستان.

تأثير المنظور الغربي العلماني بصورة شكلت وجهتها وحددت أولويا ا البحثية، مضيفاً أن مصادر تمويل البحث العلمي والقوى المسيطرة عليها تتحكم هي كذلك في هذا البحث وتحدد بالتالي مجالاته وأهدافه.

وذكر سردار أنه لما كان العلم الحديث قد تأسس في نشأته وتطوره على قاعدة النسق الغربي للقيم وتحددت أوليات البحث في مجالاته المختلفة وفقاً لمتطلبات الحياة في ا تمعات الغربية، فإنه من الضروري أن يبذل العلماء المسلمون في التخصصات المختلفة جهوداً مضاعفة من أجل توطين البحث العلمي في البيئة الإسلامية وفقاً للنسق الإسلامي للقيم من ناحية، وبما يستجيب للاحتياجات الواقعية للمجتمعات الإسلامية من ناحية أخرى.

أما سيد حسين نصر، المفكر الإيراني المعروف، فقد ناقش طبيعة النشاط العلمي في سياق الثقافة الغربية الحديثة مبيناً مفارقته لما يمكن أن يكون عليه الحال في الإطار الإسلامي. فالأمر في اية التحليل هو أمر اختلاف أساسي في الرؤية الكلية للإنسان والحياة والوجود.

وذهب سيد حسين نصر إلى أن واقع العلم كما تشكل وتكامل في إطار الرؤية الكونية الغربية يمثل ديداً للرؤى الكونية الأخرى، وخاصة الرؤية الإسلامية التي تعتقد أن معرفة الحقيقة والواقع لا تتحقق بالعقل فقط وإنما بالعقل والوحي معاً. ومن ناحية أخرى، أكد نصر أنه من الضروري للعلماء المسلمين معرفة الأسس الفلسفية التي قام عليها العلم الحديث، وإدراك الرؤية الكلية التي أطّرت النشاط العلمي في الغرب، وذلك حتى يمكنهم ربط فعالياته المختلفة بالرؤية الكلية الإسلامية لحقيقة الإنسان والحياة والوجود، والسعي - بناء على ذلك- إلى بلورة منهجية علمية بديلة.

ولتحقيق هذه الغاية، أكد سيد حسين نصر أنه لا بد من دراسة منهجية عميقة وشاملة للمصادر الإسلامية الأساسية ممثلة في القرآن والحديث، وأنه لا بد كذلك من دراسة ا الات المختلفة للتراث الإسلامي دراسة تكاملية، وخاصة إسهامات العلماء المسلمين في العلوم الطبيعية وفي الكونيات وفي الفلسفة وعلم الكلام، وذلك من أجل الخروج بمفهوم متكامل للعلم من حيث فلسفته ومنهجيته ووظيفته ومقاصده في الحياة الإنسانية. وفي هذا الصدد، أشار

نصر إلى أنه من الضروري العمل على إحياء وتطوير التقاليد العلمية التي نشأت وتكاملت في إطار الحضارة الإسلامية في عهود ازدهارها.

أما نعمان الحق الأستاذ بجامعة براون بالولايات المتحدة الأمريكية فذكر - في بحثه المعنون المناهج الغربية في التعامل مع التراث العلمي الإسلامي"- أنه توجد مئات الآلاف من المخطوطات العربية في مختلف الفروع العلمية تقبع في المكتبات وفي مراكز التوثيق المنتشرة في ربوع العالم.

ونبه نعمان الحق إلى أنه ما لم نقم بالكشف عن هذا التراث العلمي وإعادة بنائه، فإنه لن يكون بمقدورنا كتابة تاريخ دقيق لإسهام الحضارة الإسلامية في تقدم النشاط العلمي ولا تقدير قيمته تقديراً علمياً موضوعياً كما هو في حقيقته.

وقد ناقش المشاركون بحوثاً أخرى لكل من مهدي كلشاني من إيران ومسعود العلم شودرى (من جامعة مونتريال بكندا) وسهيل عناية الله ونسيم بط ونعمانة أمجد من جامعة البنجات وآخرين.

ففي حين استعرض مهدي كلشاني النظريات العديدة لإثبات وجود الله التي برزت في ميدان الفيزياء المعاصرة، قدم مسعود العلم شودري نقداً مركزاً لفلسفة المعرفة ونظريا ا في الفكر الغربي مبيناً أ ا تقوم في عمومها على ثلاث نزعات أساسية: الفردية (Individualism) والتعددية (Plurality) والثنائية (Duality). وفي مقابل هذا التشتت الذي يغلب على الفكر الفلسفي الغربي في قضايا المعرفة من حيث مصادرها ومنهجيتها، أكد شودري ضرورة بناء إطار توحيدي لفلسفة المعرفة ومنهجيتها يتأسس على الرؤية الكلية للإسلام القائمة على التوحيد.

هذا وقد ركز عدد من مقدمي البحوث على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية الراهنة للعالم الإسلامي تحايلاً لأسبا ا وتتبعاً لآثارها وبياناً لطرق الخروج منها وتجاوزها.

وقد حاول بعض المتحدثين تحديد بعض العوامل التي أدت إلى تدهور النشاط العلمي وتراجع القدرة الإبداعية العلمية لدى المسلمين حيث ربطوا بعض تلك العوامل بالنظام التعليمي والتربوي السائد، وهو نظام قائم على

الازدواجية من ناحية، وعلى النـزعة التلقينية من ناحية أخرى.

وفي مقابل الصورة القائمة التي رسمها بعض المشاركين عن وضع النشاط العلمي في مجتمعات المسلمين -وهي صورة تدعو إلى التشاؤم إزاء المستقبل- ، قدم آخرون بعض المؤشرات الإيجابية عن بوادر نهضة علمية وتقنية متمثلة خاصة في إنشاء مؤسسات للبحث العلمي وتطوير التعليم الجامعي ومضاعفة مرافقه، وتعضيد ذلك بالسياسات الهادفة إلى تطبيق نتائج البحث العلمي واقعاً بما من شأنه أن يطور المهارات العلمية ويفتح أمامها آفاقاً أوسع للابتكار والإبداع.

وتأكيداً لهذه المؤشرات الإيجابية، أشار بعض المشاركين إلى تحسن أوضاع الخدمات الصحية وتركز قاعدة محلية للتقنية والتصنيع في عدد من البلدان الإسلامية مثل ماليزيا، والسعي الحثيث إلى تطوير مهارات وطنية في مجال الصناعات الأولية والاستفادة من بعض خبرات دول الجنوب.

وبعد نقاش طويل لأسباب النهوض بالنشاط العلمي ومعوقاته، ولقضايا نقل التكنولوجيا وتوطينها في البيئة الإسلامية، اتفق المشاركون على أن التمكن من العلم والتكنولوجيا شرط ضروري لتحقيق استقلال حقيقي للعالم الإسلامي.

لقد كانت هذه الندوة حدثاً مهماً جداً، فقد وفرت إطاراً مناسباً لمناقشة الكثير من المشكلات والتحديات التي تواجه الأمة الإسلامية نقاشاً علمياً هادئاً، وضع المشاركين فيه من العلماء والمفكرين أمام مسؤولياتهم التاريخية في إيجاد المعالجات اللازمة لتلك المشكلات والتحديات.

هذا ويمكن للمرء أن يلاحظ أن العلماء والمفكرين المسلمين المقيمين في البلدان الغربية يختلفون عن نظرائهم القادمين من البلدان الإسلامية نفسها، من حيث طريقة التفكير في الموضوعات المطروحة في المؤتمر. ففي الوقت الذي يميل الفريق الأول إلى نوع من التفكير النظري والتجريدي، يغلب على الفريق الثاني نوع من التفكير العملي (البراجماتي) المحكوم بالحاجات الواقعية للمجتمعات الإسلامية.

وقد انتهت الندوة إلى عدد من التوصيات لعل أهمها:

1. إنشاء معهد للعلوم والتقنية يكون من مهامه البحث في فلسفة العلوم والتقنية ودراسة الاحتياجات الواقعية للمجتمعات الإسلامية في ا الات التطبيقية للعلوم، فضلاً عن إعداد دراسات عن وضع تدريس العلوم النظرية والتطبيقية في مؤسسات التعليم العالي وتقديم مقترحات محدودة لإصلاح ما ا من قصور.

2. تكوين منتدى عالمي للعلماء المسلمين في مختلف التخصصات ينهض بالأمور الآتية:

أ. العمل على إحياء الشعور بوحدة الأمة من خلال العمل العلمي الجماعي والتفكير الإبداعي.

ب. تبادل المعلومات والأفكار والرؤى حول القضايا والموضوعات التي م الأمة حاضراً ومستقبلاً.

ج. العمل على توفير المعلومات الدقيقة عن أوضاع الأمة الإسلامية لمواجهة حملات التشويه التي تشنها بعض القوى الدولية المعادية للإسلام والمسلمين.

3. بلورة الأهداف والغايات التي يراد للتطبيقات المختلفة للعلوم أن تحققها بما يتناسب مع النسق الإسلامي للقيم.

مؤتمر علماء النفس المسلمين

لاهور/ باكستان: 5-7 أبريل/نيسان 1995م

إعداد: خورشيد أحمد نديم*

بدأت فكرة أسلمة المعرفة تحتل مكانتها في نشاط العلماء المسلمين، فقد بذل كثير من العلماء جهوداً كبيرة لإعادة النظر في مختلف التخصصات العلمية وفقاً للرؤية الإسلامية. ويعتبر هذا التوجه دليلاً واضحاً على الحاجة المتنامية لبلورة البديل المعرفي الإسلامي وتطويره في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية. في هذا الإطار انعقد مؤتمر علماء النفس المسلمين بلاهور-باكستان، أيام (5-6-7) أبريل /نيسان 1995 تحت عنوان "مساهمة علماء النفس المسلمين في الإطار الجديد لمفهوم التنمية البشرية" الذي نظمته "جمعية تطوير علم النفس الإسلامي"[1]، بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

افتتح أعمال المؤتمر مراج خالد، رئيس الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد، كما أعرب كل من بناظير بوتو رئيسة الوزراء الباكستانية وميان منظور واتو رئيس حكومة البنجاب في برقيتين إلى المؤتمر عن تمنيا ما للمؤتمر بالنجاح، وشارك رياض خان فاتيانا ومالك نظير أحمد أوترا عضوا حكومة البنجاب في

* مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي. إسلام أباد، باكستان.

[1] هي جمعية علمية أسسها الدكتور سيد أزهر علي رزقي -رئيس قسم علم النفس بالمعهد الحكومي بلاهور- باكستان سـنة 1985، وتعمل هذه الجمعية على تحقيق أهدافها في أسلمة علم النفس، ومساعدة علماء النفس على المساهمة الفعالـة علـى المستويين النظري والتطبيقي-العلاجي.

جلسات النقاش بوصفهما ضيفي شرف المؤتمر.

وقد وضح سيد أزهر علي رضوي (مدير الجمعية المشاركة في تنظيم المؤتمر ورئيس قسم علم النفس في المعهد الحكومي بلاهور) في كلمته الافتتاحية أهداف المؤتمر، مشيراً إلى أن أهم مشكلة يعاني منها العالم الإسلامي هي مشكلة التخلف التي أفرز ا التبعية الاقتصادية للقوى الأجنبية المهيمنة وخاصة الغربية، الأمر الذي نجم عنه شعور بالنقص والدونية لدى قطاعات واسعة من المسلمين. أما الخطط والمشاريع التنموية التي درجت على الإشراف عليها منظمة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى، فإ ا لم تفلح في كل مشاكل المسلمين الذين يمثلون نسبة عالية من شعوب العالم الثالث. وفي هذا السياق أبرز رضوي الأهداف العامة التي تسعى لتحقيقها الجمعية التي يرأسها متمثلة فيما يأتي:

1. تقديم علم النفس الإسلامي وتعزيزه بوصفه علماً نظرياً وتطبيقياً يسعى من خلاله المتخصصون فيه إلى الإسهام في حل مشكلات الفرد وا تمع وتحسين أوضاعهما.

2. اكتشاف أساليب جديدة وتطوير طرق طريفة في تدريب علماء النفس المسلمين ورفع كفاء م البحثية والمهنية.

3. الاستفادة من بصائر القرآن الكريم وتوجيهات السنة النبوية وإسهامات العلماء المسلمين في بلورة مفاهيم نفسية إسلامية وتطوير أساليب علمية ذات كفاءة في معالجة الإنسان مما يعانيه من مشكلات نفسية وعقلية.

وهنا تبرز الحاجة الملحة لنمط جديد من التخطيط الذي يضمن حلولاً جادة لمشاكل العالم الإسلامي. ولتحقيق ذلك لا مناص للمسلمين من استعادة هويتهم في وقت أصبح فيه البحث عن الهوية مرتبطاً ارتباط وثيقاً بقضية التنمية، وهذا هو السياق الذي يمكن لعلم النفس أن ينهض فيه بوظيفة خاصة.

وأكد رضوي أنه على علم النفس أن يهتم بأوضاع الناس خاصة لأن هناك عوامل اجتماعية وثقافية ودينية تقف وراء كل ذلك، منبهاً إلى أن أي جهد لفهم سلوك الفرد يغيب تلك العوامل أو يتجاهلها محكوم عليه بالفشل، ففهم الحالة النفسية لأية أمة من الأمم مرهون بالإحاطة بالعوامل المختلفة

المكونة لشخصيتها، وبناء على هذا رفض رضوي فكرة تطبيق مقولات علم النفس الغربي على ا تمع الإسلامي. وبالإشارة إلى ا تمع الباكستاني الذي يمثل الإسلام دين الأغلبية فيه، أكد رضوي أن هناك حاجة ملحة لأسلمة علم النفس قبل تطبيق نظرياته ومقولاته المختلفة في دراسة مشاكل الأفراد وا موعات في باكستان، وهو حكم يصدق على أي مجتمع إسلامي. ولقد كانت هذه القضية محل تركيز في البحوث المقدمة في المؤتمر.

وقد تقدم المؤتمرون بعدة اقتراحات بخصوص توفير دليل لتوجيه الأعمال في مجال أسلمة علم النفس وضبط مقاييس ومناهج علمية جديدة تتماشى مع هوية مجتمعات المسلمين وتكوينها الثقافي والتاريخي.

هذا وقد ركز إعجاز حيدر -رئيس قسم الطب النفسي بمعهد الدراسات الطبية العليا بلاهور- في بحثه على أهمية العوامل الدينية في العلاج النفسي. فهو يرى أن الشخص المتدين إذا تعرض لأي اعتلال أو مرض تحركت في داخله آليات الوازع الإيماني، فتبعث في نفسه ثقة بالله سبحانه وتعالى مما يكون له أثر مشهود في شفائه. أما المرضى المصابون بالإكتئاب فكثيراً ما تراودهم فكرة الانتحار الذي تقف العقدية الدينية حاجزاً قوياً دونه.

وقد أجمع المؤتمرون على أن المفكرين والفلاسفة المسلمين القدامى ساهموا مساهمة ملحوظة في إنشاء علم النفس وتطويره، ولهذا فإنه من المناسب أن تعتمد أعمالهم قاعدة انطلاق لأسلمة علم النفس. وقد نوه بعض المشاركين بأعمال الإمام فخر الدين الرازي والعلامة محمد إقبال حول الشخصية، ودراسة الإمام الغزالي والشيخ الرئيس ابن سينا للعقل، بوصفها نماذج من إسهامات علماء المسلمين في مجال علم النفس.

هذا وقد نظمت الجلسة الختامية مائدة مستديرة لمناقشة موضوع "الأزمة النفسية للأمة الإسلامية، خصائصها، أسبا ا وعلاجها"، حيث عرض المتحدثون تحليلاً شاملاً للأوضاع النفسية الاجتماعية والثقافية للأمة الإسلامية، كما اقترحوا معالجات جادة وواقعية لها.

ووفقاً للنقاش الذي جرى في هذه المائدة المستديرة، يمثل سلوك المسلمين -بما هم مجتمع- عاملاً مؤثراً في وجود المشاكل الراهنة للأمة إلى جانب

العوامل الخارجية، إذ إن الأمة بصفة عامة وحركات الصحوة الإسلامية بصفة خاصة كانت سلبية في منهجها لتغيير المعادلة الدولية. فقد قاوم المسلمون الاشتراكية الماركسية فيما مضى، وهم الآن يواجهون هجمة أمريكية شرسة. وفي رأي بعض المتحدثين، لم يضبط المسلمون أية خطة لإعادة ترتيب أوضاعهم وإيجاد حلول ناجعة لمشكلا م، فضلاً عن أ م عكفوا على تمجيد الماضي ونسوا التحديات التي تواجههم حاضراً ومستقبلاً، وفي نفس الوقت أظهروا قدرات محتشمة في الاجتهاد والتجديد الفكري لتحسين أوضاعهم الفكرية والثقافية وتجاوز حالة الجمود والتخلف. وفي هذا الإطار اقترح المشاركون بعض الوسائل والطرق المعالجة هذه الأزمة، كما أكدوا أنه من الضروري أن تكون الأمة إيجابية في طروحا ا وأن يكون التركيز على إعادة البناء الذاتي اعتماداً على مصادرها الموحدة. وعليه يجب أن يكون تفكير في مواجهة المشكلات التي يطرحها عليهم الواقع الحديث.

ويمكن القول في الختام إن هذا المؤتمر يمثل معلماً بارزاً على صعيد حفز جهود العلماء والمفكرين وتوجيهها نحو جانب مهم في البحث العلمي. كما أن حماس المشاركين وجديتهم يقدمان قاعدة متينة لمستقبل واعد في مسيرة إسلامية المعرفة.

مؤتمر الأمم المتحدة عن المرأة

بكين/ الصين: 3-17 سبتمبر (أيلول) 1995م

إعداد: **ليث كبة***

اختتم المؤتمر العالمي للأمم المتحدة عن المرأة أعماله في بكين يوم 17 أيلول/سبتمبر بتبني وثيقة برنامجية للعمل من أجل النهوض بالمرأة، وتحقيق شعار المساواة، والتنمية والسلم. فكانت الوثيقة ثمرة اجتماعات مكثفة دامت ثلاثة أسابيع، شارك فيها حوالي خمسين ألف ممثل وممثلة عن آلاف المنظمات الطوعية والهيئات الحكومية والدولية، وقد جرت وقائع المؤتمر، الذي كان أغلب المشاركين فيه من النساء، في تجمعين: الأول في مدينة هوايرو، والثاني في العاصمة بكين.

فهل شخصت الوثيقة الختامية لعمل المؤتمر حقاً مشاكل وهموماً مشتركة للمرأة في العالم؟ وهل رسمت فعلاً السبل التي ستؤدي إلى تحسين أحوال المرأة؟ وهل أظهرت حقيقة الاختلافات في الهموم التي تعيشها النساء في العالم بسبب الاختلاف في ظروف شعو ن ودولهن وخصوصاً بين دول الشمال والجنوب؟

انعقد المؤتمر العالمي الرابع عن المرأة في سياق المؤتمرات العالمية التي درجت منظمة الأمم المتحدة على عقدها لمناقشة موضوعات مشتركة بين الشعوب، فقد سبقه في هذا العقد انعقاد مؤتمر البيئة في ريودي جانيرو عام 1992م، ومؤتمر حقوق الإنسان في فيينا عام 1993م، ومؤتمر السكان في القاهرة عام 1994م، ومؤتمر التنمية في استوكهلم عام 1995م، وسيليه مؤتمر الإسكان في استانبول عام 1996م، وهكذا. كما سبقه مؤتمرات عن المرأة كان أولها في المكسيك عام 1975م، الذي تلاه مؤتمر كوبنهاغن عام 1980م، ومؤتمر نيروبي عام 1985م.

وقد يبدو لبعض الناس أن هذه المؤتمرات لا تعدو كو ا تظاهرات إعلامية

---

* مدير المنبر الدولي للحوار الإسلامي ومدير مكتب العلاقات العامة لمؤسسة الإمام الخوئي في لنـدن. دكتـوراه في العلـوم الهندسية من جامعة ويلز بالمملكة المتحدة.

تنتج المزيد من الوثائق بتكاليف عالية، دون أن يكون لها مردود حقيقي في الواقع العملي، إلا أن ما دف إليه مؤتمرات الأمم المتحدة هو تشخيص الهموم المشتركة للشعوب في المسائل المحددة بعناوين المؤتمرات، وتستهدف الوصول إلى وثائق رسمية متبناة من الدول الأعضاء تمهد الطريق فيما بعد موعة إجراءات ومشاريع ملزمة للجميع. وهكذا تطلع هذا المؤتمر إلى العقد القادم من الزمن، ووضع أهدافاً وبرامج، وناقش نصوصاً ووثائق عن التوجهات التي يمكن أن تكون ملزمة للدول.

وما تتميز به كل هذه المؤتمرات هو سعة مشاركة المنظمات الطوعية غير الحكومية، المعنية بجدول أعمال المؤتمرات، التي تعاظم تأثيرها مؤخراً، وقد تجلى ذلك بوضوح في أعمال المؤتمر الأخير عن المرأة. فقد أثرت المنظمات الطوعية تأثيراً فاعلاً في توجيه اهتمامات المؤتمر وجدولة أعماله، وفي الضغط على ممثلي الدول، وخصوصاً في مدة انعقاده، من أجل تعديل أو تبديل صياغة الوثائق الصادرة عنه.

وفي هذا الإطار سعت العديد من الجماعات السياسية إلى عرض همومها وقضاياها على المشاركين في المؤتمر عن طريق الوفود النسائية المشاركة فيه، التي جعلت همها الأول هو الإجحاف السياسي الذي تتعرض له شعو ا، فأقيمت التظاهرات، وعقدت الندوات، ووزعت المنشورات. فالنساء جزء فاعل في أغلب الحركات الاجتماعية والسياسية، إضافة إلى تميزهن في حركا ن النسوية التقليدية، التي تعود جذورها إلى قرابة نصف قرن من الزمن.

ويبدو أن الحكومات كانت معنية بتسويق مؤتمر المرأة إلى شعو ا أكثر من عنايتها بجدول الأعمال الحقيقي والبرنامج الفعلي للمؤتمر. ففي البلدان الصناعية الغربية تؤثر جماعات الضغط على السياسات الخارجية والحملات الانتخابية، ولذا تحرص حكومات تلك الدول على تحقيق مطالبها.

أما هموم المرأة فقد بقيت موضع اهتمام لأغلب المنظمات، ومثلت المحور الأساسي في الاجتماعات الكثيفة التي شهدها المؤتمر.

وسبق اللقاء العالمي في هوايرو العديد من اللقاءات الإقليمية طوال الأشهر الستة الماضية، للتنسيق بين المنظمات، وزيادة فعاليات المشاركات اللائي زاد

عددهن في مؤتمر هوايرو على ثلاثين ألفاً.

وعقدت المنظمات الطوعية مئات من الندوات وجلسات العمل شملت أغلب الموضوعات المتعلقة بالمرأة، التي كان أهمها الموضوعات المتعلقة بالتعليم والصحة والعنف والعمل والتمييز والتنمية. إلا أن الأضواء الإعلامية اتجهت إلى ما هو شاذ وغريب مثل الندوات عن حقوق العاهرات، والندوات عن الشذوذ الجنسي.

ونتيجة للاختلاف الكبير في المنطلقات والأهداف والشعارات حصلت مشادات بين المنظمات الإسلامية المشاركة في المؤتمر ومجموعة من الشاذات جنسياً، اللائي تعرضن بالإيذاء للنساء المتميزات بسمتهن الإسلامي، إلى حد الاعتداء على منصة المنظمات النسائية الإسلامية وتمزيق وثائقهن.

وعلى الرغم من مقاطعة التيار الديني المحافظ للمؤتمر ومهاجمته إعلامياً، فقد مثل الحضور الإسلامي النسائي ظاهرة قوية ومشهودة في فعاليات المؤتمر، فلم تخل قاعات المؤتمر ولقاءاته من المحجبات من مختلف الدول في العالم، وخصوصاً من أندونيسيا وماليزيا وأفريقيا والخليج وإيران والباكستان وأميركا، ولم تخل اللقاءات من مشاركة بعض الرجال المسلمين أيضاً، باعتبار أن القضايا المطروحة في المؤتمر ليست مجرد شأن خاص بالمرأة بل م الرجل والأسرة وا تمع، ومن ثم لا يمكن عزل تلك القضايا عن هموم أعضاء ا تمع وأفراد الأسرة.

وأما الموضوع الرئيسي الذي اعتمدته المنظمات الإسلامية فهو تبنيها لموضوع المرأة بوصفها العمود الفقري للأسرة، وتصديها لمحاولات بعض الحركات النسوية المتطرفة، التي تستهدف فك الارتباط بين المرأة والأسرة، أو تشجيع الانفراد والانفصال عن الرجال. وميزت كلمات الوفود الإسلامية بين التقاليد الاجتماعية والقيم الدينية للإسلام، وخصوصاً في موضوع ختان المرأة الشائع في أفريقيا.

وقد تميزت اجتماعات المنظمات الطوعية الإسلامية بتنوعها، فضمنت مسلمات من الصين ومن جمهوريات آسيا الوسطى، إضافة إلى ممثلات لعدد من الدول الإسلامية. واقتصرت نسبة المحجبات في هذه الاجتماعات على

النصف فقط، دون أن يكون الزي موضوعاً أو أساساً للمشاركة أو عدمها، ولا محدداً لدرجة المشاركة وطبيعتها. فكانت هموم المشاركات في الاجتماعات منصبة على مسائل الأسرة، وبيان حكم الإسلام فيما تطرحه من قضايا ومشكلات، حرصاً على عدم التنازل عن القيم الإسلامية في أجواء الصخب والمزايدات السياسية.

ويعد موضوع النسل والإجهاض من أكثر الموضوعات المثيرة للمنظمات الإسلامية، وقد شاركها الاهتمام بذلك العديد من المنظمات المسيحية، لإصرار مجموعات الضغط على إقرار تنوع الميول الجنسية للمرأة، وحريتها الكاملة في أن تفعل ما تريد بجسدها وقدرا ا التناسلية. كما كانت هناك حملة واضحة من بعض المنظمات النسوية التي استهدفت تقاليد المسلمين، حيث شن بعض المتحدثين في لقاءات المنظمات الطوعية هجوماً سافراً على تعاليم الإسلام، وشاركهم بعض النساء من بلدان العالم الإسلامي.

إلا أن وفود الدول الإسلامية المشاركة في المؤتمر قد نجحت، وبالتعاون مع وفود الدول الكاثوليكية، في تعديل صياغة البيان النهائي ووثائقه البرنامجية، فحذفت عبارات كانت تتضمن تأكيد التباين في الطبيعة الجنسية عند النساء، وإقرار مشروعية الشذوذ الجنسي، وقضايا أخرى كادت تعصف بالمؤتمر، واستمرت مناقشتها إلى آخر ساعة من اليوم الأخير.

هذا وقد حرصت وفود الدول الإسلامية على بيان أهمية أثر الأديان في التربية وا تمع، وإدانة التطرف بكل أشكاله، وخصوصاً التطرف المناوئ للمرأة، وكافة أشكال العنف ضدها. كما حرصت هذه الوفود على تثبيت حق المرأة في الإرث وتركت الخوض في تفاصيل هذه العبارة العامة لكي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية في قوانين الإرث والأحوال الشخصية.

وأما الفاتيكان فقد وقف موقفاً معارضاً ومحتجاً على أشكال تحديد النسل كافة، وخصوصاً الإجهاض، الأمر الذي سبب انتقاداً علنياً للبابا من قبل ممثل بيرو.

وقد أدان المؤتمر بشكل واضح كل أشكال الإبادة التي يتعرض لها النساء، مثل الوأد وحرق الزوجات. ودعا المشاركون نساء ورجالاً إلى تجريم وتحريم

الاغتصاب الذي يحصل غالباً أثناء الحروب، وإدراجه في قوائم جرائم الحرب المحرمة دولياً.

أما موضوع تحديد النسل وعلاقته بشرعية الإجهاض أو الترويج له، فإن المؤتمر لم يتجاوز فيه ما سبق أن أقره مؤتمر السكان في القاهرة، حيث اكتفي بتأكيد حق المرأة في التخطيط العائلي والإنجاب ومساعد ا في ذلك، على أن تتعهد الدول بمراجعة القوانين التي تجعل من الإجهاض جريمة تستحق العقوبة، واستخدم في هذا الشأن العبارات نفسها التي استخدمت في مؤتمر السكان. كما أدان المؤتمر الإجراءات القسرية في الإجهاض وتحديد النسل، وفي ذلك إشارة واضحة إلى برنامج الصين الحالي في ضبط النسل. إلا أن ذلك كله لم يمنع أغلب وفود الدول الإسلامية من تسجيل تحفظا ا على بعض فقرات الوثيقة، دون أن تصر على تغييرها، وقد كان هذا الموقف المرن محل إشادة من منظمي المؤتمر، الأمر الذي سهل إجازة المؤتمر الوثيقة النهائية التي تزيد على ثلاثمائة صفحة، بالتوافق والإجماع.

ولعل أهم ما تنازلت عنه العشرات من الدول النامية، ومنها الدول الإسلامية، هو القبول بعبارة تضع حقوق الإنسان الأساسية فوق السيادة الوطنية والتباينات الثقافية. إلا أن أهمية موضوع المرأة قد دفعت جميع المشاركين إلى جعل حقوق المرأة جزءاً أساسياً من حقوق الإنسان، ووضعها فوق إشكاليات السيادة والتباينات الثقافية للشعوب.

ومهما قلل بعضهم من قيمة نصوص المؤتمر ووثائقه، فإن أهميته تتضح في وضع هموم المرأة على بساط البحث على مستوى دول الأمم المتحدة، ونسج شبكة من آلاف المنظمات الطوعية حول العالم تتولى الحديث باسم تلك الهموم والدفاع عنها. وهذا من شأنه أن يدعم الحركات النسائية ويضاعف ضغوطها داخل بلدا ا لتحسين أوضاع النساء المعيشية والتربوية والصحية وغيرها.

وتجدر الإشارة إلى أن جهود المؤتمر وآلاف المشاركات والمشاركين فيه قد انصبت في النهاية على التحري في اختيار الألفاظ والعبارات بحيث تخلو من تبعات قانونية إلزامية على الدول الأعضاء، إلا أ ا تعد مؤشراً مهماً، وتحدد مسار جماعات الضغط النسوية في بلدا ا، لأن وثائق الأمم المتحدة أصبحت تعد مرجعاً مهماً في عمل المنظمات والأحزاب والساسة... إلخ.

وحاولت مجموعات الضغط أن تلزم المؤتمر بوثيقة تمت صياغتها على يد المئات من المنظمات الطوعية عام 1980م، ووقعت عليها حوالي مائة دولة، ومثلت مرجعاً مهماً لجماعات الضغط. وتعرف هذه الوثيقة باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز المضاد للمرأة، إلا أن الأغلبية من وفود الدول المشاركة في المؤتمر لم يوقع على هذه الوثيقة، واكتفى ببرنامج العمل الذي تبناه المؤتمر.

لقد أجمعت المنظمات المشاركة في المؤتمر على أن التعليم هو الخطوة الأولى نحو تمكين المرأة من حقوقها، ويليه التمكين الاقتصادي، فضلاً عن النصوص الدستورية والقانونية التي تفسح المجال لمشاركة المرأة في الحياة العامة.

وعلى صعيد آخر، اجتمعت كلمة البلدان النامية الممثلة لمحور الجنوب، في مواجهة البلدان الصناعية الممثلة لمحور الشمال، حيث تجلى التباين والاختلاف بين الطرفين في مناقشة آثار السياسة الاقتصادية للبلدان الصناعية على المرأة وصحتها وبيئتها. وقد نجحت وفود محور الجنوب، وبتأكيد واضح من المنظمات الطوعية، في جعل المؤتمر يتبنى توصية تدعو إلى مراجعة آثار سياسة الدول الصناعية على المرأة. ويمكن رصد الفوارق الكبرى بين نساء المحورين: الشمال والجنوب، في التباين الواضح -منطلقاً ووجهة- بين كلمتي كل من رئيسة وزراء الباكستان، بنظير بوتو، وكلمة السيدة الأميركية الأولى هيلري كلينتن. فقد عبرت بوتو عن هموم البلدان النامية من خلال هموم المرأة، وانتقدت بعض التقاليد المجحفة بحقها وميزت بينها وبين طبيعة الإسلام وعظمته وشموله، ودعت إلى برامج حقيقية للنهوض بالمرأة من خلال النهوض الشامل بالبلدان النامية. أما كلمة هيلري كلنتن فكانت أقرب ما تكون الدعوة لدعم الحملة الانتخابية لزوجها، ودعم الشعارات الأميركية الداعية إلى تنوع الطبيعة الجنسية عند المرأة، والدفاع عن مطالب جماعات الضغط الأميركية تحت شعار حقوق الإنسان.

ولا بد أخيراً من تسجيل ملاحظات تميز بها مؤتمر المرأة، بالمقارنة مع بقية مؤتمرات الأمم المتحدة. فقد دل المؤتمر على دخول الحركة النسوية مرحلة جديدة، تكاد تتلاشى فيها معالم الحركة النسوية التقليدية في الغرب التي حققت أغراضها، وظهور حركات نسوية جديدة تقوم فيها النساء بعمل متميز

في الهموم العامة لشعو ن. كما اتسمت المشاركات في أعمال المؤتمر وفعالياته المختلفة بقدر عال من الأناة والمرونة والصبر والمثابرة تفوق ما يتصف به طوائف من الرجال في مثل هذه اللقاءات المتطاولة المكثفة. ونحسب أن ما جرى في المؤتمر من مواجهات وما دار فيه من مناقشات وما قدم فيه من طروحات وما تمخض عنه من وثائق وتوصيات، يطرح على القطاع النسائي في مجتمعات المسلمين وتجمعا م المختلفة تحديات ذات أبعاد عالمية تستوجب وعياً جديداً وأساليب جديدة في العمل لمواجهتها.

توصيات المؤتمر العربي

الثالث للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية

تنظيم المعهد العالي للخدمة الاجتماعية بالإسكندرية والمعهد العالي للفكر الإسلامي 8-10 ربيع الأول 1416هـ / 5-7 أغسطس 1995م

أشار المفكرون والسياسيون وكل المشتغلين بقضايا ا تمع وهمومه إلى أهمية البعد الاجتماعي وخطورته، فإليه يرجع الكثير مما يجتاح ا تمع حالياً من مشكلات وظواهر غريبة عليه، حديثة العهد فيه، وفي مقدمتها التطرف والعنف والإرهاب.

بل إن القيادة السياسية كثيراً ما نبهت إلى خطورة ذلك في إعاقة حركة ا تمع وتبديد جهوده، مما يؤدي إلى إجهاض كثير من المخططات التي كانت تستهدف تنمية ا تمع وتقدمه وازدهاره.

ولا شك أن هذا الأمر ينبغي أن يشكل تحدياً خطيراً أمام الخدمة الاجتماعية، ومن ثم أصبح لزاماً عليها -بكل تنظيما ا المهنية والتعليمية وممارسيها- أن يصبح شاغلها الشاغل وقضية قضاياها الاهتمام بتلك الظواهر والقضايا والمشكلات، مما يتطلب قدراً أكبر من الجهد في تناولها بالأسلوب العلمي المنهجي، وبشكل فعال يعكس ويؤكد مسؤوليا ا بوصفها مهنة هدفها الأول والأسمى الإسهام في ترشيد آليات التغيير في ا تمع وتحريكها لتحقيق طموحاته في التقدم والازدهار.

هذا ونظراً لكون الإسلام شكّل ويشكّل جوهر النسيج الاجتماعي والثقافي

تمعنا، وفي ظل تيار التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية، فإنه من المتعين على الخدمة الاجتماعية أن تتعامل مع تلك الظواهر والقضايا التي يعاني منها ا تمع، في إطار من التكامل بين الفكر الإسلامي الأصيل وواقع الحياة المعاصرة بكل متغيرا ا المتناقضة.

وتجدر الإشارة إلى أن طرح قضية التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية لم يكن وليداً حديثاً في التسعينيات، بل إ ا ظلت الشغل الشاغل لعدد من القائمين على تعليم الخدمة الاجتماعية منذ أواخر الستينيات، إيماناً منهم بأن أصول المهنة وموجها ا ذات هوية إسلامية، ثم اتسعت دائرة المنشغلين ا في العقد الأخير من هذا القرن. وترتيباً على ذلك وجدت المهنة أن واجبها إزاء هذه القضية يحتم عليها أن تندمج وتنمو في إطار التيار الشامل للتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو التيار الذي نما وأصبح يمثل معلماً علمياً من معالم الاهتمامات المعاصرة للعلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية.

وفي إطار ما تقدم انتهت فعاليات المؤتمر الثالث لتطوير برامج وخدمات الرعاية الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي إلى بلورة مجموعة من التوصيات نعرضها فيما يأتي:

أولاً: توصيات تتصل بالحفاظ على قوة الدفع الذاتي للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية

1. لقد آن الأوان لإنشاء جمعية علمية ثقافية إطاراً رئيسياً يضمن لقضية التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية الاستمرارية، ويمدها بقوة دفع ذاتية تتيح و يئ لها الظروف والإمكانات التي تسمح لها بتحقيق الغايات المنشودة منها، المتمثلة في الإسهام الجاد والفاعل في تنمية مجتمعنا وتقدمه وازدهاره.

2. أن يناط ذه الجمعية القيام بالمسؤوليات الآتية:

أ. الاهتمام بالتراث العلمي للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية عامة والخدمة الاجتماعية خاصة، وهذا الاهتمام يفرض على هذه الجمعية العناية بما يأتي:

- نشر التراث المتراكم الذي أفرزته الحركة منذ بدايتها وحتى وقتنا الحاضر.

- تجميع الخيوط المتناثرة التي تتضمنها الكتابات النظرية المتاحة فيما يتصل بالتصور الإسلامي للإنسان وا تمع والوجود، حتى يسهل استكمال بناء نظرية عامة للتأصيل الإسلامي في شكل نسق استنباطي متكامل يوجه جميع فروع العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية.

ب. استكتاب الأساتذة المتخصصين ذوي الرؤى الواضحة للقضية والمؤمنين ا والمتحمسين لها سواء في مجال الخدمة الاجتماعية أو التخصصات والعلوم الأخرى المرتبطة ا.

ج. المراجعة التحليلية النقدية للإسهامات والأطروحات المختلفة لتحقيق الاتفاق العام حول قضاياها، على نحو يحقق التكامل بينها من خلال حلقات النقاش والندوات والمؤتمرات العامة، التي من المناسب أن يشارك فيها جمع متميز من الخبراء والمختصين والمهتمين بالقضية.

د. إصدار دورية علمية تعنى بتسجيل الإسهامات العلمية التي قدمت -والتي ستقدم بإذن الله- في إطار التأصيل الإسلامي للمهنة، ونشرها على نطاق واسع ليتاح للأساتذة المختصين والباحثين والممارسين متابعة التطورات المتلاحقة في إطار هذه الحركة والإفادة من معطيا ا في خدمة قضايا ا تمع ومواجهة مشكلاته.

3. رصد التجارب العلمية ذات التوجيه الإسلامي في مجالات الخدمة الاجتماعية، والأنشطة الأهلية الناجحة للنظر في إمكانية الإفادة من معطيا ا في تدعيم وترسيخ التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية.

4. التحليل العلمي والتقويم المستمر للنماذج الناجحة التي يقوم ا المتطوعون في النشاط الأهلي.

5. بناء نماذج للممارسة في إطار المنظور الإسلامي يعد من المسؤوليات الأساسية للجمعية، ويمكنها لتحقيق ذلك أن تقوم بما يأتي:

أ. الاستعانة بفريق عمل متخصص من ذوي العلم والخبرة في الخدمة الاجتماعية والتخصصات الأخرى المرتبطة ا للقيام بصوغ هذه النماذج وبنائها.

ب. طرح النماذج التي يتم التوصل إليها للتطبيق والاختيار والتقويم في

أرض الواقع وصولاً إلى النماذج المثلى الملائمة لظروف مجتمعاتنا.

ج. الالتزام بتطبيق هذه النماذج المثلى في مجالات الممارسة المختلفة للخدمة الاجتماعية.

6. ولما كانت فعالية النماذج لا تتحقق إلا بكفاءة من يطبقها، فإنه لا بد من تصميم البرامج المناسبة لتأهيل العناصر القيادية التي ستتولى تطبيق هذه النماذج. ويقترح في هذا الشأن ما يأتي:

أ. الاختيار والانتقاء السليم للعناصر الصالحة للقيام ـذه المهمة وفقاً لمعايير يتم الاتفاق عليها مسبقاً.

ب. تزويد الكوادر بالأطر النظرية والنماذج العلمية المؤصلة إسلامياً.

ج. تدريب الكوادر على تطبيق تلك الأطر والنماذج في منظمات الرعاية الاجتماعية المختلفة.

7. تصميم التجارب الميدانية بوصفها مشروعات ريادة، وإخضاعها للاختبار، ونشرها بعد ثبوت نجاحها، والنظر في إمكانية تعميمها.

8. وضع دليل ومعايير لمشروعات الرعاية الاجتماعية وبرامجها وخدما ا التي تتسق والنموذج الإسلامي للممارسة المهنية في الخدمة الاجتماعية.

9. تنظيم برامج التعليم المستمر للأخصائيين الاجتماعيين والعمل على تنميتهم بكل السبل بالتعاون مع الكليات الجامعية والمعاهد العلمية.

10. تحقيق التكامل بين المؤسسات التعليمية للخدمة الاجتماعية ومؤسسات الرعاية، ويشمل ذلك بطبيعة الحال التكامل بين الأكاديميين والممارسين.

ثانياً: توصيات تتعلق بإعداد الأخصائي الاجتماعي

لما كان الأخصائي الاجتماعي المؤهل فكرياً وخلقياً ومهنياً هو العنصر الفاعل في الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية في مجالا ا المختلفة، فإن المؤتمر، اتساقاً مع التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، يوصي بما يأتي:

1. التدقيق في اختيار طلاب الخدمة الاجتماعية على أساس معايير تضمن اختيار أفضل العناصر الصالحة للمهنة.

2. إعادة النظر في خطط الدراسة لكليات الخدمة الاجتماعية ومعاهدها مع التأكيد على:

أ. زيادة عدد الساعات المخصصة للشريعة والثقافة الإسلامية لتشمل غالبية سنوات الدراسة والتأكيد على أن يقوم بتدريسها نخبة مختارة من المتخصصين.

ب. تدريس تاريخ الرعاية الاجتماعية في الحضارة الإسلامية بعمق أكثر وإحاطة أشمل.

ج. دراسة نماذج الرعاية الاجتماعية ومؤسسا ا التي كانت منتشرة في ا تمع المسلم على تتابع عصوره التاريخية واختلاف أمصاره.

3. لما كان التدريب الميداني هو الرافد الثاني الأهم في إعداد الأخصائي الاجتماعي فإنه يجب:

أ. اختيار بعض المؤسسات الاجتماعية الأهلية ذات البرامج الناجحة لتكون مجالاً لتدريب الطلاب.

ب. إحياء مهمة المسجد بوصفه مؤسسة اجتماعية مسؤولة عن رعاية ا تمع المحيط، وتدعيم ذلك من خلال برنامج معد خصيصاً يكون لطلاب التدريب فيه مهمة مهنية واضحة المعالم.

ج. تدعيم لجان الزكاة بالمساجد بالملاكات الفنية من الأخصائيين الاجتماعيين وطلاب التدريب الميداني لمساعد ا على القيام بوظيفتها في ضوء المعطيات والاجتهادات العلمية الشرعية المتصلة بتنظيم الزكاة وجبايتها وإنفاقها.

4. عقد ندوات وحلقات نقاش مشتركة بين أساتذة العلوم الشرعية وأساتذة الخدمة الاجتماعية لتحقيق التكامل والتواصل العلمي والفكري بينهم، في إطار التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية عامة، والخدمة الاجتماعية خاصة.

5. الاهتمام بالمراجع والمكتبات، مع توفير القدر المناسب من كتب التراث العلمي المرتبط بالتأصيل الإسلامي للمعرفة في مكتبات الكليات والمعاهد، خدمة للباحثين والدارسين.

6. الاهتمام بحركة الترجمة والانفتاح على الفكر الغربي ونقله إلى اللغة العربية حتى يمكن إجراء الدراسات المقارنة.

ثالثاً: توصيات ترتبط بالبحوث والدراسات الميدانية

لما كان تقدم أي علم أو مهنة يقوم على التراكم المعرفي لخبراته وتجاربه، فإن ذلك يدفعنا إلى تأكيد أهمية البحث العلمي الجاد والهادف، وفي إطار ذلك يوصي المؤتمر بما يأتي:

1. ضرورة توجيه البحوث الميدانية -ومنها بحوث الماجستير والدكتوراه- إلى موضوعات تخدم قضية التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، وذلك في إطار استراتيجية واضحة ومحددة، مع التأكيد على أهمية الإشراف المشترك على الرسائل والبحوث من أساتذة الخدمة الاجتماعية والأساتذة المتخصصين في العلوم الشرعية.

2. إعطاء الأولوية لقضايا التأصيل الإسلامي الملحة وفقاً لظروف المجتمع ومشكلاته الراهنة.

3. الاهتمام بالبحوث والتجارب الميدانية للتدخل المهني للخدمات الاجتماعية.

4. تنظيم المسابقات ورصد الحوافز تشجيعاً للباحثين الذين يسهمون ببحوثهم في خدمة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية.

5. تيسير نشر البحوث المتميزة.

6. الاهتمام بغرس روح الفريق بين الباحثين مع تشكيل فرق بحثية ومؤقتة حسب طبيعة القضايا البحثية المطروحة.

رابعاً: توصيات تتصل بالمنهج والأدوات

1. تأكيد أهمية طرح قضية المنهج طرحاً يتناسب مع ما تمثله من أهمية وما يكتنفها من تعقيد، مع تحبيذ تخصيص ندوة علمية أو أكثر لمناقشة هذه القضية وتبادل الأفكار والآراء حولها، ليسهم فيها كافة الأطراف، والانتهاء إلى تكوين فريق بحثي يعنى بتناول الجوانب المختلفة لهذه القضية حتى يتسنى الوصول إلى تحديد الملامح الرئيسة لهذا المنهج وضوابط استخدامه.

2. الاهتمام بتكشيف الكتابات العلمية المتعلقة بالتراث الإسلامي ومعطيات الكتاب والسنة، وكذلك الدراسات الإسلامية المعاصرة ليتسنى تيسير

الإفادة للباحثين في مجال التأصيل الإسلامي.

3. بذل مزيد من الجهود للتوصل إلى آليات التعامل مع الجانب الروحي للإنسان دراسة وقياساً وتدخلاً على المستويات كافة من المنظور الإسلامي.

4. الاهتمام بدراسة الجهود والإسهامات العلمية للعلماء المسلمين المتقدمين خاصة في ا الات المرتبطة بالخدمة الاجتماعية (النفسية والاجتماعية)، وكيفية الإفادة منها في التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية فكراً وممارسة.

5. إعادة النظر في الوسائل والأدوات البحثية الحالية والاهتمام ببناء أدوات جديدة أو تطوير القائم منها بما يتسق وطبيعة التصور الإسلامي.

خامساً: توصيات عامة

1. دعوة كل الأجهزة المعنية في ا تمع لدعم التأصيل الإسلامي في فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية كافة، بما يسهم في توعية ا تمع وتثقيفه إسلامياً، على أساس أن ذلك يمثل الخط الدفاعي الأول ضد ما يواجهه ا تمع من مشكلات وظواهر تعوق مسيرته، ومن أبرزها التطرف والإرهاب والعنف.

2. دعوة الأجهزة المسؤولة لكي تقوم بمسؤوليا ا بالنسبة لفريضة الزكاة تشريعاً، وتنظيماً، وجباية، وإنفاقاً، على النحو الذي يحقق التكافل الاجتماعي في مجتمعاتنا الإسلامية بالشكل الذي أراده الشارع وحددته سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم.

3. العمل على إيجاد صيغ جديدة للتعاون البناء بين كل الأجهزة المسؤولة عن رعاية الشباب ومعاهد وكليات الخدمة الاجتماعية، بحيث يسفر هذا التعاون عن وضع سياسات وخطط وبرامج متنوعة، تستهدف إعادة بناء شباب الأمة على أساس إسلامي صحيح، وقاية لهم من شتى ألوان الانحراف، واستفادة من طاقا م في دفع حركة التنمية والبناء في ا تمع.

4. دعوة الأجهزة المعنية إلى إدخال مقررات دينية متكاملة للطلاب في جميع مراحل التعليم لا سيما مراحل التعليم الأساسي دف تزويدهم بالقيم الإسلامية وبناء الوعي الإسلامي الصحيح.

5. دعوة أجهزة الإعلام المختلفة المسموعة والمرئية والمقروءة لكي تعطي

مساحة أكبر من برامجها لتنمية الوعي الإسلامي في جوانب الحياة كافة.

6. السعي إلى تنظيم مؤتمر دوري سنوي يتناول قضايا وبحوث التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية وللعلوم الاجتماعية المرتبطة ا.

7. يقترح المؤتمرون أن يكون موضوع المؤتمر القادم "التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية: البحوث الواقعية والتطبيقات العملية".